

CIÊNCIA, FILOSOFIA E...  
**ALGO MAIS**  
UM NOVO SABER PARA UM NOVO AGIR

## **Editora Brazil Publishing**

### **Conselho Editorial**

#### **Presidente:**

Rodrigo Horochovski (UFPR - Brasil)

#### **Membros do Conselho:**

Anita Leocadia Prestes (Instituto Luiz Carlos Prestes - Brasil)

Claudia Maria Elisa Romero Vivas (Universidad Del Norte - Colômbia)

José Antonio González Lavaut (Universidad de La Habana - Cuba)

Ingo Wolfgang Sarlet (PUCRS - Brasil)

Milton Luiz Horn Vieira (UFSC - Brasil)

Marilia Murata (UFPR - Brasil)

Hsin-Ying Li (National Taiwan University - China)

Ruben Sílvia Varela Santos Martins (Universidade de Évora - Portugal)

Fabiana Queiroz (UFLA - Brasil)



© Editora Brazil Publishing

Presidente Executiva: Sandra Heck

Rua Padre Germano Mayer, 407 Sala - 1

Cristo Rei - Curitiba PR - 80050-270

+55 (41) 3022-6005

[www.aeditora.com.br](http://www.aeditora.com.br)

**CIÊNCIA, FILOSOFIA E...  
ALGO MAIS**  
**UM NOVO SABER PARA UM NOVO AGIR**

**Giorgio Borghi**



BRAZIL PUBLISHING

### **Comitê Científico da área Ciências Humanas**

Presidente: Professor Doutor Fabrício R. L. Tomio (UFPR – Sociologia)  
Professor Doutor Nilo Ribeiro Júnior (FAJE – Filosofia)  
Professor Doutor Renee Volpato Viaro (PUC/PR – Psicologia)  
Professor Doutor Daniel Delgado Queissada (UniAGES – Serviço Social)  
Professor Doutor Jorge Luiz Bezerra Nóvoa (UFBA – Sociologia)  
Professora Doutora Marlene Tamanini (UFPR – Sociologia)  
Professora Doutora Luciana Ferreira (UFPR – Geografia)  
Professora Doutora Marlucy Alves Paraíso (UFMG – Educação)  
Professor Doutor Cezar Honorato (UFF – História)  
Professor Doutor Clóvis Ecco (PUC/GO – Ciências da Religião)  
Professor Doutor Fauston Negreiros (UFPI – Psicologia)  
Professor Doutor Luiz Antônio Bogo Chies (UCPel – Sociologia)  
Professor Doutor Mario Jorge da Motta Bastos (UFF – História)  
Professor Doutor Israel Kujawa (PPGP do IMED – Psicologia)  
Professor Doutor Luiz Fernando Saraiva (UFF – História)  
Professora Doutora Maristela Walker (UTFPR – Educação)  
Professora Doutora Maria Paula Prates Machado (UFCSPA – Antropologia Social)

Editor Chefe: Sandra Heck  
Diagramação e Projeto Gráfico: Brenner Silva  
Revisão de Texto: O autor  
Revisão Editorial: A Editora Brazil Publishing  
DOI: 10.31012/cienciafilosofiaaalgomais



---

### **CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO - EDITORA BRAZIL PUBLISHING**

---

B732c    Borghi, Giorgio

Ciência, filosofia e... algo mais: Um novo saber para um novo agir / Giorgio Borghi;  
Curitiba, PR: Brazil Publishing, 2019.  
136p.; 14x21 cm.

ISBN 978-85-68419-85-4 Papel  
978-85-68419-86-1 E-book

1. Ciência. 2. Filosofia. 3. Lógica. 4. Física. I. Título. II. Borghi, Giorgio.

CDD 110  
CDU 16

---

Curitiba / Brasil  
2019

O que deveríamos fazer, creio eu, era renunciar à ideia de fontes últimas do conhecimento e admitir que todo o conhecimento é humano; que o nosso conhecimento está misturado com os nossos erros, os nossos preconceitos, os nossos sonhos e as nossas esperanças; que tudo o que podemos fazer é tatear em busca da verdade, mesmo que ela esteja fora do nosso alcance. [...] Se desta forma admitirmos que, por muito longe que tenhamos ido na nossa descoberta do desconhecido, não existe qualquer autoridade dentro de toda a esfera do nosso conhecimento que se encontre fora do alcance da crítica, poderemos então, sem risco, reter a ideia de que a verdade está para além da autoridade humana. E devemos retê-la, pois sem esta ideia não pode haver nenhum critério objetivo de investigação, nenhuma crítica das nossas conjecturas, nenhuma exploração do desconhecido, nenhuma busca do conhecimento (POPPER, 2006, p. 52).



# ABSTRACT

The problem of knowledge marked the beginning of the modern age and determined the emergence and development of the “scientific” knowledge that revolutionized human existence and manifested itself in the conviction that knowing means to objectively describe things as they are. It is this objectivity and this realism that contemporary reflection deeply questions, seeking a new vision of human knowledge that also includes a new vision of human existence in the world. We must accept that we are immersed in the mystery and our knowledge can never disregard this dimension of our existence.

The pages of this book invite us to rethink knowledge as a process of interpretation of a “mystery” that is constitutive of human existence in the world. Every process of human knowledge is the incessant attempt to interpret this mystery, which can never be fully unveiled by science or philosophy, but whose unceasing search can always bring us closer to the truth that is humanly possible.





# PALAVRAS-CHAVE

**I CAP.:** Ciência, Filosofia, Física pré-socrática, Mito, Razão.

**II CAP.:** Paradoxo, Conhecimento, Racionalidade, Verdade, Fé.

**III CAP.:** Filosofia, Hermenêutica, Conhecimento, Pensamento, Ética.

**IVCAP.:** Lógica, Racionalidade, Complexidade, Diálogo, Encarnação.

**VCAP.:** Ignorância, Dogmatismo, Relativismo, Misticismo, Educação.

**VI CAP.:** Espiritualidade, Certeza, Mistério, Espanto, Educação.



# SUMÁRIO

## INTRODUÇÃO – EM BUSCA DE UM NOVO SABER... 13

## CAPITULO I – A CIÊNCIA NASCE COMO FILOSOFIA E A FILOSOFIA NASCE COMO CIÊNCIA.....23

A origem .....	26
Do mito à razão? .....	29
Observação ou teoria?.....	32
O que filosofia e ciência fizeram de Deus?.....	36
A física em fragmentos.....	39

## CAPITULO II – O PARADOXO DA RACIONALIDADE CIENTÍFICA.....43

O paradoxo teológico da <i>arqué</i> .....	46
A verdade se inventa ou se encontra?.....	49
O paradoxo teológico/metafísico na modernidade.....	53
Para além do Paradoxo .....	55

## CAPITULO III – A FILOSOFIA ENTRE CONHECER E PENSAR .....59

A dimensão hermenêutica da racionalidade .....	60
A faculdade científica e a faculdade calculativa em Aristóteles....	62
Conhecimento e pensamento em Kant .....	65
A missão e a paixão da filosofia .....	70

## CAPITULO IV – CRÍTICA DA RAZÃO LÓGICA.....73

Caminhos da racionalidade lógica .....	75
Racionalidade e complexidade .....	79
Rumo uma racionalidade dialógica.....	83

<b>CAPITULO V – SÓCRATES, A EDUCAÇÃO E A SABEDORIA DO NÃO-SABER.....</b>	<b>89</b>
A ameaça do não saber socrático .....	94
A espiritualidade filosófica monoteísta .....	99
Misticismo filosófico e educação .....	102
Entre o dogmatismo e o relativismo .....	110
 <b>CAPITULO VI – DEUS É QUEM SABE: DESAFIOS E LIMITES DO CONHECIMENTO .....</b>	 <b>111</b>
Descartes <i>versus</i> Moisés.....	113
Queremos saber o nome .....	117
Queremos ver o rosto .....	119
Queremos possuir a terra.....	121
 <b>CONCLUSÃO – HEIDEGGER E PAPA FRANCISCO....</b>	 <b>125</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>131</b>
<b>SOBRE O AUTOR.....</b>	<b>135</b>

# INTRODUÇÃO

## EM BUSCA DE UM NOVO SABER

A questão do conhecimento se constitui como o fator determinante da reflexão do homem ocidental nos últimos cinco séculos, dando forma àquele mundo moderno, com as suas potencialidades e as suas contradições, que todos conhecemos. O problema do conhecimento marcou o início da época moderna e determinou o surgimento e o desenvolvimento daquele conhecimento “científico” que revolucionou a existência humana. Através da nova física, baseada na convicção que o mundo está escrito em caracteres matemáticos (Galileu), e através das novas teorias do empirismo e do racionalismo, os seres humanos se acharam finalmente na condição de se tornar “como que senhores e possuidores da natureza” (DESCARTES, 1996, p. 116), violentando-a para arrancar-lhe os seus segredos. Este conhecimento “científico” substituiu gradualmente qualquer outro tipo de conhecimento, particularmente o teológico e o metafísico, até se apresentar, com o Positivismo do século XIX, como a nova Religião da Humanidade. Uma religião cujo dogma principal era de tipo gnosiológico e se manifestava na convicção que conhecer significa descrever objetivamente as coisas assim como elas são.

É esta objetividade e este realismo que a reflexão contemporânea questiona profundamente e quando se fala em pós-modernidade se faz referência também a uma nova visão de conhecimento humano que, naturalmente, comporta uma nova visão de existência humana no mundo. Assim, no início do terceiro milênio, como no início da época moderna, a questão do conhecimento se apresenta de novo como determinante. Somos desafiados a repen-

sar as dimensões da nossa racionalidade e os paradigmas gnosiológicos adotados até agora hegemonicamente, e isso em nome de uma coexistência mais humana.

A crise estrutural da racionalidade moderna e dos paradigmas do conhecimento científico, como todas as crises, carrega em si potencialidades e riscos. Por isso, o momento presente é particularmente delicado e requer muita sabedoria, para não deixar de cumprir a missão mais alta do ser humano, que é a busca incansável da verdade.

É preocupante constatar que, como alternativa a certa ingenuidade gnosiológica moderna, muitos não encontram nada melhor do que um ceticismo conformado, que leva a um relativismo quase que absoluto. Se não existe objetividade científica do conhecimento, então a realidade é “criada” pelo sujeito cognoscente e a verdade é simplesmente o resultado de uma convenção intersubjetiva, baseada na autarquia e anarquia das linguagens humanas. Nesta perspectiva, não podemos supor a existência de uma realidade ontológica independente do sujeito do conhecimento e o conhecimento humano é só uma representação da realidade que nós construímos; construção cuja função é puramente adaptativa, isto é, permite adaptar a realidade às nossas exigências e as nossas exigências à realidade. Assim, o relativismo e o utilitarismo dos que têm maior potencial “representativo” se tornariam a marca registrada do período que segue a modernidade. Aliás, isso seria a radicalização do que já aconteceu como resultado de certa absolutização do saber científico, que determinou a hegemonia cultural planetária de quem detinha o potencial “representativo” científico-tecnológico. “Fazendo-se uma ressalva ao novo olhar da ciência de ponta, que busca integrar maior nível de incerteza e de improbabilidade à realidade, ciências e doutrinas são frutos do desejo de poder e não do desejo desinteressado de ler a realidade” (BONDER, 2001, p. 133).

Como alternativa a este relativismo gnosiológico utilitarista e funcional aos interesses de quem “pode”, temos a possibilidade de repensar todo o conhecimento humano como processo histórico/escatológico de interpretação de um “mistério” que é constitutivo da nossa existência humana no mundo. Nós estamos mergulhados no mistério e o nosso conhecimento, enquanto conhecimento humano, jamais poderá prescindir desta dimensão do nosso ser. Existe uma realidade ontológica que nos precede e que nos envolve misteriosamente, e todo o processo do conhecimento humano é a tentativa incessante de interpretar este mistério, que nunca poderá ser totalmente desvendado no horizonte da história, mas cuja busca interpretativa pode nos aproximar sempre mais de uma verdade que não se “inventa”, mas se “encontra”.

“Ser racional – se pergunta Edgar Morin (2001b, p. 57) – não seria compreender os limites da racionalidade e da parte de mistério do mundo?”. E ele mesmo responde nestes termos: “A verdadeira racionalidade conhece os limites da lógica, do determinismo e do mecanicismo; sabe que a mente humana não poderia ser onisciente, que a realidade comporta mistério” (MORIN, 2002, p. 23). Este autor fala insistentemente da necessidade de uma “reforma do pensamento”; uma reforma que não se limite simplesmente a ajustes estratégicos, que possam nos permitir de dar conta da complexidade do conhecimento no contexto atual, mas sim de uma reforma de pensamento que leve a um novo tipo de saber. Ora, para que esta reforma radical se torne possível, é preciso uma conversão da lógica agressiva do conhecimento científico moderno a uma “diálógica” respeitosa do mistério da alteridade: alteridade da natureza, dos outros, do Outro. Trata-se de uma nova atitude de espírito, que acredite firmemente na verdade, respeitando-a. A palavra respeito, do latim “*respicere*” (observar, contemplar sem querer tomar posse), indica uma atitude gnosiológica contemplativa, a única que pode nos permitir aproximar-nos do mistério da verdade.

Ivo Storniolo, na introdução ao Tão Te King, declara:

Há muito tempo o mundo ocidental está seguindo o caminho do Yang, o caminho da mente masculina, ativa, agressiva, racional e científica, levando o mundo à beira da destruição. É tempo de recuperar o caminho do Yin, da mente feminina, passiva, paciente, intuitiva, poética, geradora e nutridora da vida (LAO TSE, 2001, p. 11).

Para esta conversão (*Metánoia*) é preciso um processo de esvaziamento (*Kenosis*). Escreve Lao-Tse: “O que existe é uma vantagem, mas sua utilidade vem da sua vacuidade”. (Idem, p. 56) Traduzindo em linguagem filosófica ocidental, poderíamos dizer que tudo o que existe encontra a própria consistência/utilidade no que o conhecimento científico considera “nada” (Cfr. Heidegger). O Ser “entificado” corresponde ao princípio masculino/agressivo, “racional” do conhecimento. O não-ente representa o potencial misterioso da realidade, que pode ser descoberto só pela atitude contemplativa/feminina do conhecimento. Sem a união entre estes dois modos, qualquer conhecimento fica unilateral, parcial e, portanto, humanamente prejudicial.

Retomando uma imagem utilizada por João Batista Libânio, podemos comparar o ser humano a um edifício de dois andares. No andar de baixo (o térreo) temos as cinco janelas dos sentidos, que nos permitem cheirar, saborear, ver, escutar, tocar o mundo ao nosso redor e comunicar com ele. Esse primeiro andar é comum a todo o mundo animal. Mas nós, seres humanos, temos um andar superior onde se abrem as janelas da beleza, da verdade, do bem e da transcendência.

- A janela da beleza nos permite colher, admirar, curtir a harmonia do Universo e da vida humana. “Que lindo!”: só o ser humano sabe dizer isso e traduzir com isso uma experiência interior muito bonita e importante, também para o processo do conhecimento.



- A janela da verdade nos abre um horizonte parecido ao que podemos ver observando o mar: para quem mora em Salvador-Bahia, parece que o mar termina aí, ao lado da ilha de Itaparica, mas, chegando lá, se descobre que tem muito mais.
- A janela do bem nos transmite uma luz especial. Platão dizia que o Bem é como o sol: para enxergar as coisas ao nosso redor não basta ter olhos bons, precisa também da luz; esta luz é o bem. Só quem abre a janela do Bem consegue enxergar direito tudo o resto.
- A janela da transcendência nos revela o nosso limite humano, mas, ao mesmo tempo nos liberta da angustia deste limite, ajudando-nos a sentir que podemos nos entregar ao mistério como uma criança no colo da mãe.

Das janelas da beleza, da verdade, do bem e da transcendência descortinamos horizontes que o “andar de baixo” nunca vai nos permitir alcançar.

Quanto mais abertas estiverem e quanto mais olharmos através delas, mais felizes seremos. A casa tem suas escadas que ligam os andares. As janelas de cima enriquecem o que se vê embaixo. E o que se vê embaixo corporifica muito do que se vislumbra em cima. (LIBANIO, 2001, p. 94).

Na teologia cristã encontramos um dado pneumatológico muito interessante para a elaboração de um novo saber. No Evangelho de João se fala do Espírito Santo nestes termos: “Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos conduzirá à verdade plena” (Jo.16:13).<sup>1</sup> E este Espírito da Verdade é chamado, no

---

1 Os textos bíblicos serão citados sempre segundo a tradução portuguesa da *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Paulus, 2002.

mesmo contexto, de Paráclito (Jo. 16:7). Ora, Paráclito, do grego *parakaleo*, significa “chamado perto”, e este chegar perto pressupõe a criação de um vazio que se torna o espaço que permite a aproximação do Espírito (*pneuma*/vento). Assim, a vida no Espírito, que conduz à verdade que liberta, é possível só criando um vazio daquele que Lao Tse chama de “pequeno eu” e que, filosoficamente falando, tem a ver com o sujeito moderno de origem cartesiana.

Paulo nos lembra que “o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio” (Gal.5:22-23). A nova atitude gnosiológica, que podemos chamar de espiritualidade do conhecimento, pode nos levar a um “novo saber” com estas mesmas características. Um saber que conjuga fidelidade com amor, alegria, paciência, benevolência, mansidão e autodomínio. Isto é, um saber que realmente acredita na verdade e leva a sério toda a sua relevância e o seu mistério (fidelidade), mas sem nenhum dogmatismo ou fanatismo.

O rabino Bonder destaca a importância de se buscar a verdade em vez da certeza, como caminho para evitar dogmatismos e fanatismos. “As verdades admitem que existam em oposição a elas outras verdades. A certeza, no entanto, é ditatorial. A primeira diz respeito à busca humana, a segunda ao desejo, profundamente arraigado em nós, de controle” (BONDER, 2001, p. 125). Observa que o extremo oposto da espiritualidade não é o materialismo ou a ciência, mas justamente o fanatismo. “O fanatismo privilegia a resposta, até porque se esqueceu da pergunta ou porque deliberadamente quer se ver livre da pergunta”. (Idem, p. 134)

Qualquer tipo de resposta que nós possamos encontrar nunca poderá esgotar a transcendência da verdade escondida na luminosidade solar do mistério da vida e do mundo. Admitir a existência dessa verdade transcendente não significa perder a possibilidade de desenvolver livremente o processo do nosso conhe-

cimento, mas, pelo contrário, significa descobrir as condições da profunda liberdade interior de quem, não se considerando dono, mas só amigo da verdade, com alegria, paciência e benevolência, busca dialogicamente os rastros dela em todas as manifestações do mundo e da vida.

O presente livro nasce da ideia de reunir numa única publicação vários textos escritos nestes últimos anos, que revelam uma substancial convergência temática. Por isso, cada capítulo tem uma sua autonomia, embora tenha sido escolhida uma organização editorial que respeita certa sequência lógica.

O primeiro capítulo analisa a física pré-socrática como origem comum de filosofia e ciência, destacando que o esquecimento desta origem comum pode prejudicar tanto a filosofia como a ciência. A física pré-socrática envolve, em uma única busca, o que nos acostumamos a considerar como próprio da reflexão filosófica, e que tem uma dimensão essencialmente metafísica, e aquela investigação empírica que caracteriza o conhecimento científico. Mas a peculiaridade da física originária consiste na junção inextricável destas duas dimensões: antes da reflexão filosófica ser filosofia e da investigação empírica ser ciência, as duas foram, de forma nascente, “investigação sobre a *physis*”. O aparecimento da racionalidade filosófico-científica na Grécia antiga é normalmente considerado como uma passagem (a) do *mythos* ao *logos*, (b) de elaborações mais ou menos fantasiosas à observação da realidade e (c) de uma visão religiosa a uma visão profana e laica do mundo e da vida. O capítulo analisa criticamente estas três questões para poder detectar traços constitutivos do código genético comum à filosofia e ciência.

O capítulo segundo reflete sobre o aparecimento da racionalidade filosófico-científica, com a sua pretensão de abarcar sozinha a explicação total da realidade, e a sua incapacidade de fazer

isso sem lançar a mão, direta ou indiretamente, de recursos que não pertencem ao campo puramente científico e que comportam uma dimensão metafísico-teológica. Esse paradoxo se encontra já no pensamento originário dos pré-socráticos e é elaborado positivamente pela corrente filosófica que tem sua origem em Sócrates. O mesmo paradoxo acompanha todo o debate gnosiológico da modernidade, que, na hora em que declara como totalmente superado o discurso teológico e metafísico, apresenta o positivismo como uma nova “religião”. O artigo conclui apresentando a possibilidade de superação do paradoxo através da aceitação inteligente do mistério como dimensão constitutiva do conhecimento humano.

No terceiro capítulo, a partir das provocações de uma das Cartas a Lucílio de Sêneca, se destaca a filosofia como uma forma superior da razão humana, distinta de outras formas de razão e de engenho humano. Trata-se de uma distinção que aparece já na primeira elaboração sistemática da filosofia grega e que continua presente nos debates atuais sobre o sentido da filosofia e do seu ensino e a articulação da filosofia com as outras ciências. O capítulo procura aprofundar a compreensão desta distinção analisando a distinção aristotélica entre a faculdade racional que podemos chamar científica e a faculdade racional que Aristóteles chama de calculativa. Esta última delibera sobre ações relacionadas com os bens humanos, em relação às quais há divergências, porque implicam numa atividade racional de interpretação e envolvimento existencial e não somente de constatação neutra e objetiva. Por fim, se articula esta discussão à distinção kantiana entre conhecimento fenomênico e pensamento metafísico, destacando a dimensão do pensar como o espaço que se abre para a moralidade.

O capítulo quarto entende refletir sobre a possibilidade de repensar criticamente a hegemonia da racionalidade lógica, característica da civilização filosófica ocidental, hipotizando a passa-

gem a uma racionalidade dialógica que possa resgatar a variedade e complexidade das formas de conhecimento humano. Depois de recuperar sinteticamente as características básicas da racionalidade lógica, nas suas origens gregas, se evidencia como o contexto do pensamento filosófico contemporâneo, sucessivo a Nietzsche e a Heidegger, questiona a pretensa hegemonia deste paradigma gnosiológico, abrindo horizontes culturais menos “lógicos” e mais “dialógicos”. Isso possibilita uma nova visão dos saberes regionais periféricos e uma nova cultura ética de respeito e valorização das diferenças, numa convivência humana não violenta. O mistério cristão da encarnação pode nos oferecer a sugestão de um caminho alternativo àquele proposto pela pura racionalidade lógica. A razão lógica, para funcionar, precisa sempre, de um modo ou de outro, se desencarnar e desconsiderar os limites e a complexidade nem sempre racionalizável da “carne”. Na “lógica” da Encarnação, em vez, a racionalidade (o *lógos*) se torna carne. Trata-se da dimensão “erótica” do conhecimento, que destaca como componente decisivo um envolvimento “carnal”, e não simplesmente lógico, naquela busca de sentido que caracteriza todo pensar.

O quinto capítulo propõe uma análise do tipo de saber que está em jogo na educação, refletindo sobre o sentido do não saber socrático que se contrapõe ao saber tradicional da *pólis* e ao novo saber dos sofistas. Considerando a relação entre saber e pensar, a atenção se concentra sobre o diálogo platônico *Apologia* de Sócrates, onde encontramos a primeira tematização do conflito entre a visão tradicional e a visão filosófica da educação. Para uma correta compreensão desse conflito é necessário entender a nova relação que a filosofia inaugura com a dimensão transcendente da verdade, que se torna decisiva para uma *paidéia* de tipo socrático, a ponto de ser considerada motivo suficiente para a condenação à morte do filósofo. O que torna ameaçadora a atitude de Sócrates

em relação à educação é o seu misticismo filosófico monoteísta, que relativiza tanto o antropomorfismo das verdades consideradas intocáveis pelos religiosos, como o antropocentrismo absoluto da visão dos sofistas.

Considerando a dimensão hermenêutica da racionalidade humana, o capítulo sexto tenta repensar o tema da transcendência da verdade como busca de uma nova atitude gnosiológica e ética nos processos educacionais. Essas considerações fundamentam o esboço de uma "espiritualidade do conhecimento", para um saber que não elimine o Mistério. Para este fim, recorre-se à história e figura bíblica de Moisés, como paradigma de uma nova atitude de relação com a verdade, alternativa à busca das certezas que caracteriza a modernidade. Na procura dessas certezas, queremos definir, conferir, possuir; mas isso prejudica a possibilidade do encontro com uma verdade que não se deixa encerrar nas nossas certezas e que permanece sempre inesgotável.

Apresento estas reflexões com o convencimento socrático de que o que não sei é muito mais do pouco que sei, esperando poder provocar pensamentos e diálogos que contribuam para uma convivência humana mais feliz.

# CAPÍTULO I

## A CIÊNCIA NASCE COMO FILOSOFIA E A FILOSOFIA NASCE COMO CIÊNCIA

Os diferentes povos da Antiguidade – assírios e babilônios, chineses e indianos, egípcios, persas e hebreus –, todos tiveram visões próprias da natureza e maneiras diversas de explicar os fenômenos e processos naturais. Só os gregos, entretanto, fizeram ciência, e é na cultura grega que podemos identificar o princípio deste tipo de pensamento que podemos denominar, nesta sua fase inicial, de filosófico-científico. (MARCONDES, 2002, p. 19).

Tanto a história da filosofia como a história da ciência reconhece como berço comum de ambas a Grécia do VI século a. C. No caso da filosofia trata-se de algo óbvio, mas também no caso da ciência a convergência é unânime.

Na História da Ciência, um dos Períodos mais importantes e mais complexos foi o da Grécia Antiga, principalmente a partir do século VI antes da Era Cristã, pois foi quando **se iniciou e se desenvolveu, pela primeira vez, o espírito científico**, marco fundamental na evolução do pensamento humano, e quando ocorreria, em consequência, o **advento da Ciência** abstrata. (ROSA, 2012, p. 99) (grifos nossos).

Se considerarmos filosofia e ciência em sentido amplo, podemos dizer que sempre houve filosofia e ciência, desde o aparecimento do *homo sapiens* na face da terra, e da sua busca por sobrevivência e melhores condições de vida. Além disso, o desejo e

a necessidade de procurar uma razão de ser do mistério do real, no qual estamos mergulhados, pertence à natureza humana e a qualifica como tal. Mas, em sentido estrito, é somente no mundo grego do VI sec. a.C. que filosofia e ciência aparecem. E, ainda assim, as palavras filosofia e ciência só assumem um significado parecido ao que usamos hoje somente no final do século V a.C. e, de forma mais sistemática, nos escritos de Platão.

A introdução do termo “filosofia” é atribuída a Pitágoras, quando teria explicado ao tirano Leon que, como nos jogos olímpicos se encontram os atletas que lutam pela glória, os mercadores atraídos pelo comércio e os espectadores que admiram as competições, assim na vida, além dos que estão interessados na glória ou nos negócios, existem pessoas que simplesmente se interessam pela contemplação da “natureza das coisas” e, por isso, se chamam de “filósofos”. Esta tradição, que remete o aparecimento da palavra “filosofia” ao final do século VI, pode até ter um fundamento histórico, mas pode-se tratar também de uma projeção retrospectiva, proveniente do movimento pitagórico presente na Academia de Platão. Em todo caso, os primeiros empregos seguros da palavra “filosofia” aparecem por volta da metade do século V e podemos dizer que é definitivamente legitimada, como uma nova realidade cultural, somente por Platão, no século IV a.C.

Algo parecido acontece com a palavra ciência (*episteme*). A distinção entre verdadeiro conhecimento (*episteme*) e opinião (*doxa*) aparece pela primeira vez em Xenófanes (frg. 34), mas ainda sem a pretensão de indicar uma modalidade específica de conhecimento, que qualifique a *episteme* como disciplina distinta da filosofia. No próprio pensamento platônico, a palavra *episteme* aparece como o grau mais alto do conhecimento humano (veja alegoria da caverna). Assim, podemos concluir que, no período pré-socrático, é praticamente impossível demarcar uma distinção terminológica entre filosofia e ciência.



Com efeito, é vão querer atribuir a investigação sobre a natureza à ciência (certo tipo de ciência) ou à filosofia exclusivamente: sendo abundante o seu uso tanto em uma como em outra, ela não é nem uma nem outra, e pode se encaixar em uma ou em outra descrição, segundo o ângulo a partir do qual a consideramos. (LAKS, 2013, p. 79-80).

Então podemos concluir que a filosofia e a ciência não nascem com as qualificações que estes nomes sugerem hoje, mas sim com o nome de “física”, com toda a riqueza de significado que esta palavra carrega, e os responsáveis por este nascimento não são nem filósofos, nem cientistas, mas “pensadores originários”, como os qualifica Heidegger. Podemos dizer, então, que o nascimento da filosofia e da ciência é determinado pelo desenvolvimento de um tipo de pensamento, que se caracteriza por uma forma específica de entender e explicar o universo. Filosofia e ciência nascem como física e a física pré-socrática se torna assim um elemento constitutivo do código genético tanto da filosofia como da ciência.

Aristóteles confirma esta convergência do nascimento contemporâneo de filosofia e ciência quando chama os mais antigos pensadores, de um lado, de “primeiros filósofos” e, do outro, de “físicos” (*physikoi* ou *physiológoi*). É comum encontrar nos escritos dos peripatéticos a atribuição do título “*Peri physeos*” às obras dos autores mais antigos, embora estes primeiros escritos provavelmente não tivessem nenhum título. Não podemos dizer, portanto, que “O desenvolvimento dos conhecimentos científicos se deveu a filósofos e físicos, porquanto ambos se propunham a uma explicação abrangente do Universo” (ROSA, 2012, p. 107), porque não se trata de pessoas diferentes: os filósofos eram físicos e os físicos, filósofos.

Finalidade desta reflexão é tentar entender o sentido da física pré-socrática como origem comum de filosofia e ciência e destacar como o esquecimento desta origem comum pode prejudicar tanto a filosofia como a ciência.

## A origem

Logo de início é importante esclarecer que não podemos considerar a “física” pré-socrática segundo a acepção moderna da palavra, assim como a palavra grega *physis* não revela toda sua riqueza de significado se equiparada à palavra “natureza”, herdada da tradução latina *natura*.<sup>2</sup> Etimologicamente, a palavra *physis* tem relação com o que é originário e persistente e com o desabrochar que surge e se manifesta, e a “física” dos pensadores originários aparece como uma atitude de espírito que qualifica a nova forma de conhecimento como filosófico-científica.

Isso aparece claramente em Heráclito, que, no início da sua obra, apresenta a importância de compreender o *Logos*, conforme o qual tudo acontece, “distinguindo e explicando a natureza (*physis*) de cada coisa” (Frg.1, apud BORNHEIM, 2011, p.36). Distinguir e explicar a natureza de cada coisa é aquilo que pode nos permitir sintonizar com o *Logos* do universo e “homologeín, falar assim como o *Logos* fala, quer dizer, corresponder ao *Logos*” (HEIDEGGER, 1996, p. 32). É um pouco o significado da expressão “peguei o sentido da coisa’, isto é, fui envolvido pela força que faz com que a coisa seja e apareça como tal. Este conhecimento da *physis* é fundamental para Heráclito, embora seja um desafio constante, porque “a natureza (*physis*) ama esconder-se” (Frg. 123, apud BORNHEIM, 2011, p. 43). Este manifestar-se e retraindo-se da *physis* é o que torna o processo do conhecimento humano um fenômeno essencialmente hermenêutico e o movimento de desocultamento da *physis* é o que os gregos chamam de *alétheia*.

Neste sentido, não se pode dizer que os pensadores originários tematizaram o ser nos fragmentos que chegaram até nós.

---

2 Para uma análise mais detalhada da *physis* grega, confira KOIKE, 1999.

Mais que isso: em tudo que disseram deixaram o ser falar. É neste sentido que Heidegger entende que esses pensadores deixaram o ser falar em suas palavras fundamentais, quais sejam, *phýsis*, *logos* e *alétheia*. (CABRAL, 2009, p. 112).

Physis indica um movimento de aparição, um eclodir do real que, no momento em que se desencobre, se manifesta como algo indisponível à nossa pretensão de posse. “Descemos e não descemos nos mesmos rios; somos e não somos” (Frg. 49a, apud BORNHEIM, 2011, p.39). No ato de aparecer, o rio e nós, “por natureza”, somos e não somos. Para os pensadores originários não é possível reduzir a força que faz aparecer (a physis) ao que aparece (o real). Para eles, este nosso mundo “sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida” (Frg. 30, apud BORNHEIM, 2011, p. 38).

Como não lembrar a sarça ardente de Moisés? “Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. Então disse Moisés: “Darei uma volta e verei este fenômeno estranho; verei por que a sarça não se consome” (Ex. 3,2-3). A physis se manifesta como algo que nos questiona, nos interpela, nos espanta como um fogo “eternamente vivo”, que sempre arde e não consome. Fazer o que? O jeito é chegar mais perto e tentar entender. O conhecimento começa e continua com a capacidade de se deixar mover pelo “espanto” deste fogo que arde sem parar.

De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo”. (ARISTÓTELES, 2002, p.11).

Pertence ao código genético de qualquer tipo de busca de conhecimento este espanto/perplexidade que desencadeia o pensar como abertura ao mistério da realidade que irrompe nas realizações do real. Trata-se de um pensar que Aristóteles chama de filosofar e que leva a se maravilhar não somente ante as grandes questões, como a origem do universo, mas também ante o que o senso comum considera como óbvio.

No conceito grego de *physis*, estavam, indivisas, as duas coisas: o problema da origem – que obriga o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial – e a compreensão, por meio da investigação empírica, do que deriva daquela origem e existe atualmente. (JAEGER, 1979, p.182).

Assim, a física pré-socrática envolve, em uma única busca, o que nos acostumamos a considerar como próprio da reflexão filosófica, e que tem uma dimensão essencialmente metafísica, e aquela investigação empírica que caracteriza o conhecimento científico. Mas a peculiaridade da física originária consiste na junção inextricável destas duas dimensões: antes da reflexão filosófica ser filosofia e da investigação empírica ser ciência, as duas foram, de forma nascente, “física”, “investigação sobre a *physis*” (*perí physeos historia*).

Pensando a *physis*, o filósofo pré-socrático pensa o ser, e a partir da *physis* pode então aceder a uma compreensão da totalidade do real: do cosmos, dos deuses e das coisas particulares, do homem e da verdade, do movimento e da mudança, do animado e do inanimado, do comportamento humano e da sabedoria, da política e da justiça. (BORNHEIM, 2011, p.14).

Por isso, qualificar o período pré-socrático como cosmológico, contraposto a um período antropológico que iniciaria somente com Sócrates e os Sofistas, significa assumir a noção de

*physis* originária de forma redutiva. Para os pensadores originários pensar a *physis* significava procurar entender de forma nova o mundo em que viviam e, conseqüentemente, repensar a si próprios e suas relações com o divino e com os outros seres animados e inanimados. A busca para uma nova compreensão do universo físico não caminha separada da busca pela compreensão do ser humano neste universo. “Eu me procurei a mim próprio”, diz o fragmento 101 de Heráclito, e talvez tenha sido justamente esta reflexão sobre a “natureza” humana a inspirar a ideia do devir como critério interpretativo da “natureza” de todo o universo.

Para melhor entender a novidade e a peculiaridade da física pré-socrática, vamos revisitar três questões relacionadas com o início da racionalidade filosófico-científica na Grécia antiga. Quando se fala neste início, se apresenta este nascimento como uma passagem (a) do *mythos* ao *logos*, (b) de elaborações mais ou menos fantasiosas à observação da realidade e (c) de uma visão religiosa a uma visão profana e laica do mundo e da vida. Considero fundamental analisar criticamente estas três questões para poder detectar traços constitutivos do código genético comum à filosofia e ciência.

## Do mito à razão?

Ao falar da origem grega da filosofia e da ciência, é comum escutar um tipo de linguagem que poderia levar a pensar que somente na Grécia do VI século a.C. aparece a racionalidade. Fala-se do nascimento da filosofia como da passagem do mito à razão ou até de “invenção da razão”, quando seria mais correto e menos suscetível de equívocos falar do desenvolvimento de uma nova forma de racionalidade. A racionalidade humana aparece bem antes do aparecimento da racionalidade filosófico-científica, e todas as

tentativas do ser humano de entender o mundo e si próprio no universo, sejam elas de tipo mágico, religioso, mítico, são manifestações, às vezes altamente desenvolvidas, de racionalidade. “Daí por que o pensamento racional, ninguém o ‘inventou’, e nenhum povo ou cultura (dadas as necessidades e os modos específicos de atendê-las) o absorveu por inteiro ou o recolheu com exclusividade” (SPINELLI, 2006, p. 45-46).

Considerando mais diretamente a questão do mito, não podemos esquecer que *mythos*, tanto como *logos*, quer dizer palavra. “No princípio era a Palavra [...]”. Há sempre uma “palavra” no começo e esta palavra é essencial para que o mundo se torne mundo humano. No livro bíblico do Genesis, é a palavra divina que cria, mas é o homem que nomeia e significa o que Deus a ele conduz. O ser humano é “animal racional” enquanto “ser de linguagem”, e a primeira forma de linguagem é sua própria existência, palavra mais vivida do que tematizada e que é de ordem mítica, englobando as várias dimensões da experiência integral do homem, inclusive a própria racionalidade. Trata-se aqui de uma experiência de conhecimento primeira, de uma “palavra” que pronuncia tacitamente o mundo e a vida. Esta primazia da palavra mítica nos convida a inverter a famosa máxima de Descartes de *Cogito ergo sum* em *Sum ergo cogito*.

Assim podemos dizer que o mito é um saber originário e fundante de uma “razão humana engajada” e que se traduz numa forma de vida.

O mito é a forma de vida que a ciência, embora almeje, jamais será. E se a ciência pretende transformar-se numa forma de vida, como pode bem nos parecer na civilização altamente tecnicista de hoje, só o será miticamente. A ciência só destrói um mito criando outro: o de si mesma. (MOURA apud MORAIS, 1988, p.50).

Afinal, a distinção entre mito e razão mais que uma distinção substancial é uma distinção funcional. Isso significa que o mito é uma manifestação de racionalidade e que a razão pode se manifestar em forma mítica.

Então, o que aconteceu na Grécia de VI século a. C. para poder dizer que nasce a filosofia e a ciência? Muito oportunamente, Bornheim (2011, p.9-10) observa que “O itinerário do pensamento pré-socrático não se desdobra do “mito ao logos’, mas de um logos mítico para a conquista de um logos mais acentuadamente noético”. Mas o *logos* noético não pode perder o contato com o *logos* mítico, sob pena de prejudicar a possibilidade de acesso ao mistério da verdade, pronunciado originariamente pela “palavra” mítica.

O progresso do *logos* noético, emancipado do *logos* mítico, levou a uma espécie de estilhaçamento daquilo que o mito guardava em profunda unidade: arte, técnica, política, religião, enfim, todas as funções relacionadas ao universo humano. O *logos* dos pensadores originários mantinha clara a percepção de uma profunda unidade: “É sábio que os que ouvirem, não a mim, mas as minhas palavras (*logos*), reconheçam que todas as coisas são um” (Frg. 50, apud BORNHEIM, 2011, p.39). Depois, sobretudo com o advento da modernidade, o desenvolvimento autónomo da razão lógico-matemática, provoca a emancipação de cada função especializada, cada uma tentando compor, por própria conta, a unidade perdida. Mas o ser humano não consegue viver estilhaçado em partes especializadas, e o anseio pela unidade, que se manifesta de várias formas, revela o homem como um ser irremediavelmente mítico, se considerarmos como próprio do mito a estrutura unitária do viver e da sua percepção.

O pensamento de Heidegger oferece uma contribuição ímpar para uma revisão do nosso modo de ver e viver a racionalidade. Trata-se, para ele, de recuperar a força do que foi pensado, no

impensado, “do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial” (HEIDEGGER, 1996, p.188). Distanciando-se da posição do saber absoluto de Hegel, que “sobressume” toda a história do pensamento, identificando real e racional, Heidegger fala da necessidade de um “passo de volta”. “O passo de volta aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada” (HEIDEGGER, p.189).

A emancipação total do *logos* em relação ao mito é um preconceito moderno que implica uma ilusória transparência total ou saber absoluto. Tanto no âmbito da filosofia, como naquele da ciência, uma sadia articulação entre *mythos* e *logos* permite que o *mythos* fecunde o *logos*, enquanto o *logos* procura desvendar as múltiplas variações do mito. “A razão impulsionada a articular sentido precisa refazer um caminho de volta para encontrar a origem do espanto gerador da interpelação e, aí, o *logos* projeta-se ao distante começo, só alcançado pelo mito” (ALMEIDA, 2002, p.224). Assim, o *logos* filosófico ou científico pode encontrar o caminho da própria realização na relação com o mito, na contínua tentativa de interpretar a misteriosa unidade do real, como aconteceu na física pré-socrática.

## Observação ou teoria?

A segunda questão a ser analisada é aquela relativa ao aparecimento da racionalidade filosófico-científica como passagem a uma prática cognoscitiva mais observacional.

A epistemologia empirista tradicional e a historiografia tradicional da Ciência estão profundamente influenciadas pelo mito baconiano de que toda a ciência começa pela observação e só



depois avança, lenta e cuidadosamente, para as teorias. Que os factos são muito diferentes é o que podemos aprender com o estudo dos primeiros Pré-Socráticos. (POPPER, 2006, p.191).

A água de Tales é o primeiro e emblemático caso de elaboração de uma “teoria” que representa uma grande novidade no contexto cultural em que aparece e que coloca a questão do seu estatuto epistemológico. Quando Aristóteles fala de Tales, na *Metafísica*, elabora aquela que poderíamos considerar a primeira definição do método científico como aquilo que nos permite deduzir hipóteses e leis gerais a partir de observações e experimentos: “Tales, iniciador desse tipo de filosofia, diz que o princípio é a água [...], certamente tirando esta convicção da constatação de que...” (ARISTÓTELES, 2002, p. 17). Neste sentido, Tales seria o primeiro cientista, mas, significativamente, nesta mesma passagem, Aristóteles qualifica Tales como “iniciador desse tipo de filosofia”.

Segundo a interpretação de Nietzsche, no seu escrito *A filosofia na época trágica dos gregos*, a hipótese da água, que precisamos levar a sério porque enuncia algo sobre a origem das coisas “sem imagem e fabulação”, é algo que Tales não poderia ter deduzido das “parcas e desordenadas observações da natureza empírica”. O que levou Tales àquela que Nietzsche chama de “monstruosa generalização” “foi um postulado metafísico, uma crença que tem sua origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado dos esforços sempre renovados para exprimi-la melhor – a proposição: “Tudo é um’.” (NIETZSCHE, s/d, p.16).

Nietzsche destaca, assim, os postulados metafísicos, as crenças baseadas em intuições, como algo que pertence ao código genético da filosofia e da ciência enquanto tal. E, no mesmo escrito sobre a filosofia grega, encontramos uma passagem em que ele contrapõe criticamente esta visão da física pré-socrática à visão da ciência imperante no positivismo do seu tempo.

Quando Tales diz: “Tudo é água”, o homem estremece e se ergue do tatear e rastejar vermiformes das ciências isoladas, pressente a solução última das coisas e vence, com esse pressentimento, o acanhamento dos graus inferiores do conhecimento. O filósofo busca ressoar em si mesmo o clangor total do mundo e, de si mesmo, expô-lo em conceitos. (NIETZSCHE, p.18).

Nota-se novamente como não existe, neste texto, uma linha divisória definida entre ciência e filosofia. Nietzsche considera Tales como um cientista que supera o acanhamento dos graus inferiores do conhecimento das ciências positivas isoladas, que rastejam como vermes, mas reconhece que faz isso em quanto filósofo, que deixa ressoar em si a totalidade do universo.

Será bom recordar, de vez em quando, que a nossa ciência ocidental (e não parece haver nenhuma outra) não começou por nenhuma coleção de observações de laranjas, mas sim por audaciosas teorias acerca do mundo. (POPPER, 2006, p.191).

Isso se aplica também às primeiras teorias acerca da forma e da posição da Terra. Sabemos que Tales considerava a Terra como um barco flutuando na água, mas Anaximandro, analisando criticamente esta hipótese, concluiu que a Terra não está apoiada em nada, mantendo-se imóvel por causa da sua equidistância em relação a tudo o resto. Segundo Popper, Anaximandro chega a esta conclusão, não pela observação, e sim pela crítica teórica à hipótese de Tales.

A hipótese de Tales é a típica teoria que desemboca numa regressão infinita: se a Terra se apoia na água, em que se apoia a água? Precisamos encontrar um suporte para o oceano e, a seguir, um suporte para este suporte, e assim ao infinito. O jeito é recorrer

a “postulados” e “intuições” que possam nos ajudar na elaboração de outra hipótese explicativa. Anaximandro recorre à simetria estrutural do mundo, elaborando uma das ideias mais ousadas do pensamento humano, e antecipando, em certo sentido, a ideia newtoniana de forças gravitacionais imateriais.

De outro lado, Anaximandro teoriza que a Terra tem a forma de um tambor e que nós andamos numa das superfícies planas. Popper se pergunta o que foi que impediu a Anaximandro de deduzir da sua anterior teoria sobre a posição da Terra, a hipótese de que a Terra fosse um globo, e não um tambor. Sua resposta é a seguinte:

Não pode haver dúvidas: foi a *experiência observacional* que lhe ensinou que a superfície da Terra era, de uma maneira geral, plana. Terá sido, por conseguinte, um raciocínio especulativo e crítico, a discussão abstracta e crítica da teoria de Tales, o que quase o conduziu à teoria verdadeira acerca da forma da Terra. E foi a experiência observacional que o desencaminhou. (POPPER, 2006, p.193).

Também em relação ao princípio originário que Anaximandro estabelece no lugar da água de Tales, podemos constatar esta capacidade de ultrapassar as aparências sensíveis. O *apeiron* não é nenhum elemento determinado e, segundo o único fragmento de Anaximandro que conhecemos, a constituição de todos os elementos se dá justamente pela saída do *apeiron*. Uma saída que determina uma ruptura na unidade originária e que, portanto, será compensada com a reconstituição da unidade, pois as coisas “pagam umas às outras castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo” (Frg. 1, apud BORNHEIM, 2011, p.25).

Com isso, Anaximandro elabora a ideia de uma legalidade universal da natureza, podendo ser considerado legitimamente

o primeiro teórico do mundo como *cosmos*, como “harmonia invisível à visível superior” (Cfr. frg. 54 de Heráclito), governada pela *Dike* eterna. “Essa descoberta não podia fazer-se noutro lado senão no fundo da alma humana. Nada se teria podido fazer com telescópios, observatórios ou qualquer outro gênero de investigação empírica” (JAEGER, 1979, p.187).

Podemos, então, concluir que na física dos pensadores originários encontramos também a superação da dicotomia entre método dedutivo e método indutivo. Na realidade, não existe nenhum processo de conhecimento científico que parta unicamente da experiência. A observação e a experiência entram no processo de conhecimento desempenhando apenas papel de argumentos críticos, juntos com outros argumentos de caráter não observacional.

## O que filosofia e ciência fizeram de Deus?

Uma terceira questão que merece a nossa atenção é a questão da relação de filosofia e ciência com a religião. Apresentando os inícios da racionalidade filosófico-científica grega como um fenómeno que se contrapõe à mitologia, que era a forma religiosa oficial do momento, se chega à conclusão de que a nova forma de racionalidade se contrapõe à religião em quanto tal e a qualquer tipo de compreensão do mundo e da vida que não seja estritamente racional. Ora a física pré-socrática mostra que não é bem assim e que, como no caso de mito e razão, aqui também se trata não da passagem da religião ao ateísmo, mas sim do nascimento de uma nova forma de relação com o “divino”, bem mais refinada do que a anterior.

A filósofa espanhola Maria Zambrano (1995, p.25) abre o primeiro capítulo do seu livro *O homem e o divino* com a seguinte afirmação: “Uma cultura depende da qualidade dos seus deuses”.

Neste sentido, podemos dizer que a passagem da mitologia à racionalidade filosófico-científica se apresenta como uma mudança cultural determinada pela diferença qualitativa da percepção do mistério inerente à realidade.

Pois a acção por excelência da filosofia foi a transformação do sagrado no divino, na pura unidade do divino. E para realizar esta acção impremeditada de transformar o sagrado no divino, o pensamento filosófico teve de ignorar os deuses, imagens. (ZAMBRANO, 1995, p.67-68).

O sagrado nasce da pretensão do saber humano de conhecer e controlar o mistério. Transformar o sagrado no divino significa aceitar de não poder abarcar totalmente a riqueza inesgotável do mistério da vida e do mundo e ter a coragem de mergulhar na escuridão de um não saber, onde formular novamente a pergunta mais simples e mais radical: “o que é isso?” Esta pergunta revela uma nova percepção da transcendência da verdade.

É este retrocesso ao divino que dá início ao pensamento filosófico-científico. Um retrocesso que, descendo as camadas cada vez mais profundas da ignorância, nos leva no âmago das trevas originárias da realidade e do ser, onde as imagens sagradas da mitologia não satisfazem mais. Sim, porque os antigos mitos gregos não podem ser considerados simplesmente como curiosas histórias de seres fabulosos chamados deuses, mas como a tentativa de sondar e “compreender” a profundidade oculta da realidade. Quando Tales elabora a sua hipótese da água como princípio de todas as coisas, está procurando uma nova forma de resposta às mesmas questões das quais se tinha originado o pensamento mitológico.

Isso nos ajuda a entender a natureza originária da filosofia e da ciência, como aparece na física pré-socrática. Mais do que

elaborações de uma ciência natural primitiva, as teorias dos pensadores originários representam a tentativa de responder de forma renovada às perguntas de sempre sobre a natureza oculta do universo. As respostas religioso-culturais da mitologia não satisfazem mais, mas as perguntas continuam em pé, nascendo da percepção e da convicção que o real não se identifica simplesmente com o que aparece, mas tem uma profundidade. Encontrar um novo caminho (método) para investigar essa profundidade é o que determina o aparecimento de um “tipo de filosofia” cujo iniciador seria Tales.

Considerar esta profundidade é o que permite o regresso do sagrado ao divino, com relativa renúncia a toda forma de dogmatismo antropomórfico, tanto na filosofia como na ciência.

Pois homem algum viu e não haverá quem possa ver a verdade acerca dos deuses e de todas as coisas das quais eu falo; pois mesmo se alguém conseguisse expressar-se com toda exatidão possível, ele próprio não se aperceberia disso. A opinião reina em tudo. (XENÓFANES, Frg.34, apud BORNHEIM, 2011, p.33).

A verdade que a física dos pensadores originários está procurando é “a verdade acerca dos deuses e de todas as coisas”. Uma verdade, portanto, que requer uma atitude de espírito (espiritualidade) que, não satisfeita com as formulações antropomórficas, nem com as elaborações antropocêntricas, sabe mergulhar na escuridão luminosa do mistério da vida, experimentando a cada dia a dor e a alegria do pensar. Esta nova atitude de espírito torna a vida digna de ser vivida, porque nos liberta tanto da arrogância do saber como da angústia da ignorância.

## A física em fragmentos

Quando falamos em física pré-socrática, aceitamos a ideia de que a figura de Sócrates constitui uma linha divisória na história do pensamento ocidental. Já na antiguidade, encontramos pelo menos duas interpretações desta demarcação da filosofia socrática em relação ao pensamento anterior. A primeira, representada, sobretudo, pela perspectiva platônico-aristotélica, considera Sócrates como o responsável pela passagem de uma filosofia das coisas físicas a uma filosofia do conceito. A segunda, de origem mais ciceroniana, interpreta Sócrates como filósofo que abandona uma filosofia da natureza, para focalizar uma filosofia do homem.

A segunda interpretação revela uma compreensão reducionista da *physis* dos primeiros pensadores, por isso considero como mais relevante e decisiva para o futuro da filosofia e da ciência a interpretação platônico-aristotélica do sentido de “pré-socrático”. De fato, com o Sócrates de Platão, “a harmonia é rompida, o ser passa a ser interpretado ou concebido fora do aparecer do ente, e a verdade deixa de se referir ao movimento de descobrimento da totalidade do real” (CABRAL, 2009, p.116).

Hoje estamos cada vez mais percebendo que esta separação acaba prejudicando tanto a ciência como a filosofia. Popper observa que o que interessa realmente é procurar entender o mundo em que vivemos e, conseqüentemente, nós próprios que vivemos neste mundo.

Para mim, tanto a Filosofia como a Ciência perdem todo o seu poder de atração quando renunciam a essa busca – quando se convertem em especializações e deixam de ver e de se intrigar com os enigmas do nosso mundo. A especialização pode ser uma grande tentativa para o cientista. Para o filósofo, é o pecado mortal. (POPPER, 2006, p.189).

Recuperando uma terminologia heideggeriana, podemos dizer que toda forma de conhecimento que pretende dizer o ente em detrimento do ser, ou falar do ser como se fosse um ente, é um pensamento calculador e não originário. “O desafio que se instaurará, hoje, ao Dasein é fazer a experiência do salto e ver o real desde sua dimensão genética, desde o vigor do ser” (CABRAL, 2009, p.131). Trata-se de uma nova forma de pensar e de dizer o ser, que pode inaugurar um novo caminho e um renovado encontro entre filosofia e ciência. Na perspectiva de Heidegger, o ser humano se compreende, quando compreende o ser e compreende o ser quando compreende a si próprio.

Quero finalizar estas reflexões com uma passagem da preleção de Heidegger sobre que é a metafísica, que apresenta sinteticamente o foco de toda a presente reflexão.

A aparente sobriedade e superioridade da ciência se transforma em ridículo, se não leva a sério o nada. Somente porque o nada se revelou, pode a ciência transformar o próprio ente em objeto de pesquisa. Somente se a ciência existe graças à metafísica, é ela capaz de conquistar sempre novamente sua tarefa essencial que não consiste primeiramente em recolher e ordenar conhecimentos, mas na descoberta de todo o espaço da verdade da natureza e da história, cuja realização sempre se deve renovar. (HEIDEGGER, 1996, p. 62).

É necessário lembrar que o que Heidegger entende aqui por metafísica é a mesma coisa que Nietzsche entende quando considera a água de Tales “um postulado metafísico”. Por isso, é aquilo que pode permitir à ciência “conquistar sempre novamente sua tarefa essencial”. E as aquisições da ciência e da filosofia serão sempre provisórias, porque o objeto último delas é a *physis*, isto é, algo que continuamente brota e que só neste constante brotar



revela e esconde sua verdade. Talvez a fecundidade da física pré-socrática esteja também no fato de ter chegado até nós não em forma de tratados, e sim sob forma de fragmentos.

Platão, na Carta VII, talvez decepcionado pelo fracasso na sua tentativa de instruir Dionísio de Siracusa, teoriza que quando alguém coloca por escrito alguma coisa significa “que isso não era para ele o mais sério, pois, se for sério, repousa em sua parte mais nobre” (PLATÃO, 2008, p. 95). E quem “tenha escrito algo sobre os primeiros e supremos elementos da natureza (*peri physeos arkon kai próton*), não ouviu nem aprendeu nada de são daquilo que escreveu. Pois, de modo semelhante a mim, ele teria respeitado essas coisas e não as teria ousado expor em desarmonia e inconveniência” (PLATÃO, p. 97).

O fragmento se situa entre o tratado sistemático e o silêncio, respeita “os primeiros e supremos elementos da natureza” e, como o oráculo de Delfos, “não fala nem esconde: ele indica”. (Cf. frg. 93 de Heráclito). Por isso, deixa o ser ser; deixa que o mistério do real subsista como mistério, fecundando o nosso pensamento e permitindo assim a constante renovação das realizações do nosso conhecimento filosófico-científico.



## CAPÍTULO II

# O PARADOXO DA RACIONALIDADE CIENTÍFICA

Nietzsche dizia que enquanto não nos desfizemos da gramática não nos desfaremos de Deus. Para Nietzsche, a gramática não é senão a razão grega – ou a razão socrática – que encontra sua expressão nas estruturas da língua grega. Essa gramática – ou essa razão – implica o problema do Deus porque decompõe a relação sujeito-predicado numa lógica que sempre termina por postular um sujeito último e se vê levada necessariamente a colocá-lo como centro absoluto de uma constelação de predicados que circunscreve o grande espaço do mundo. Acabar com a gramática, com a razão interrogante ou com a lógica da atribuição é condição para se acabar com o problema de Deus. Isso significa que, enquanto caminharmos à luz do que os gregos chamavam razão, dificilmente deixaremos de viver sob o signo de uma civilização teológica. (VAZ, 1998, p. 85).

Objetivo deste capítulo é analisar um paradoxo que está presente na cultura ocidental desde o seu nascimento na Grécia antiga: a pretensão gnosiológica do conhecimento científico e a sua incapacidade de dar conta satisfatoriamente do que se propõe a fazer, lançando mão somente dos recursos da racionalidade científica. Querendo, podemos considerar esta reflexão como uma perspectiva diferente de retomarmos a antiga questão da dialética entre razão e fé.

Para colocar corretamente a questão, precisamos desenvolver inicialmente uma reflexão sobre o conhecimento humano e, para isso, pode nos ajudar a Metafísica de Aristóteles, que começa com a seguinte afirmação: “Todos os homens, por natureza, ten-

dem ao saber” (ARISTÓTELES, 2002, p. 3). Esta tendência natural ao saber é, para o ser humano, uma verdadeira necessidade vital.

O que caracteriza o ser humano como ser racional é justamente a sua impossibilidade de viver sem ter, ou tentar construir, um horizonte de sentido da vida humana no mundo. Não interessa que este sentido seja ou não “cientificamente’ elaborado; pode ser o mais primitivo, mítico, mágico ou esquisito que possamos imaginar, mas o ser humano sempre precisa de um horizonte de sentido. Sem isso, morre ou se mata: as várias formas de depressão, como também o suicídio, estão relacionadas a esta impossibilidade de dar um sentido à vida. Um sentido que não é predefinido ou dado, mas sim encontrado ou inventado pelo próprio ser humano através do processo do conhecimento.

Dando mais um passo, podemos agora nos perguntar que tipo de conhecimento é este. Aristóteles, sempre na primeira página da sua metafísica, faz uma distinção importante e interessante entre o conhecimento animal e o conhecimento propriamente humano e, no interior do próprio conhecimento humano, entre o conhecimento por experiência e o que ele chama arte ou ciência.

Os animais são naturalmente dotados de sensação; mas em alguns da sensação não nasce a memória, ao passo que em outros nasce [...]. Ora, enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis e recordações, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive também da arte e de raciocínios [...]. Com efeito, os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência. [...] Todavia, consideramos que o saber e o entender sejam mais próprios da arte de que da experiência, e julgamos os que possuem a arte mais sábios do que os que só possuem a experiência [...]. Os empíricos conhecem o puro dado de fato, mas não seu porquê; ao contrário, os outros conhecem o “porquê’ e a causa. (Cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 3-5).

O conhecimento animal se processa simplesmente pela sensação e, no máximo, pela memória, que registra dados da sensação que neles determinam o que nós hoje chamaríamos reflexos condicionados. No ser humano, os dados da sensação, armazenados pela memória, geram a experiência, a qual, por sua vez, possibilita o conhecimento científico ou a “arte”, na linguagem aristotélica. O que caracteriza a arte é o fato de saber o “porquê” das coisas e não simplesmente o “quê”. O conhecimento se torna um conhecimento de arte ou de ciência quando eu posso explicar o porquê daquilo que estou dizendo ou fazendo.

Por isso consideramos os que têm a direção nas diferentes artes mais dignos de honra e possuidores de maior conhecimento e mais sábios do que os trabalhadores manuais, na medida em que aqueles conhecem as causas das coisas que são feitas; ao contrário, os trabalhadores manuais agem, mas sem saber o que fazem, assim como agem alguns dos seres inanimados. (ARISTÓTELES, 2002, p. 5).

Esta passagem de Aristóteles destaca claramente a sua convicção de que o conhecimento efetivamente humano é o conhecimento do “por que” e das causas. Um conhecimento puramente factual equipara o ser humano a seres inanimados que “agem, mas sem saber o que fazem”.

Isso caracteriza o conhecimento humano como um conhecimento essencialmente “hermenêutico”, vital para o ser humano, desde o seu aparecimento como *homo sapiens* na face do nosso planeta. O salto qualitativo do reino animal ao reino humano é determinado pela passagem de um tipo de conhecimento puramente constatante a um tipo de conhecimento hermenêutico. Todas as tentativas de dar uma resposta de sentido à vida humana no mundo, desde sempre, são expressões as mais variadas desta racionalidade

dade humana, que não se satisfaz com o “quê” e sempre procura o “por que” do mundo e da vida: as grandes elaborações mitológicas, religiosas, filosóficas, científicas... procuram a mesma coisa, com modalidades e caminhos diferentes.

## O paradoxo teológico da *arqué*

O nascimento da filosofia, portanto, se configura simplesmente como o aparecimento de uma nova modalidade daquela racionalidade humana que já se manifestara, de forma sublime, nas anteriores grandes criações culturais do espírito humano. Esta nova forma que podemos chamar, com todo direito, de racionalidade filosófico/científica se constitui como início e causa de toda a civilização ocidental, procurando um princípio explicativo da realidade no próprio mundo físico.

Tales, iniciador desse tipo de filosofia, diz que o princípio é a água (por isso afirma também que a terra flutua sobre a água), certamente tirando esta convicção da constatação de que o alimento de todas as coisas é úmido, e da constatação de que até o calor se gera do úmido e vive no úmido. (ARISTÓTELES, p. 17).

Nesta passagem de Aristóteles, encontramos a descrição do novo método científico inaugurado por este novo tipo de racionalidade. Até aqui, o ser humano, que não consegue se satisfazer com a simples constatação do “quê”, procurava o “por que” das coisas da natureza (*physis*) e da vida numa dimensão mítica, mágica, religiosa...mas, de qualquer forma, sempre transcendente, externa à própria realidade física. Agora começa a pensar que este “por que” talvez se possa encontrar dentro da própria realidade do mun-

do físico e *através de um caminho* (em grego: *metá ódos* = método) que se caracteriza justamente como caminho (método) científico, segundo aquela primeira descrição deste método que acabamos de ler no texto aristotélico: “certamente tirando esta convicção da constatação de que [...]”.

Esta é a base do método de todas as ciências, quando visam estabelecer princípios explicativos de valor universal (concepções partilhadas), baseadas na observação empírica e na experimentação. Este novo tipo de racionalidade filosófico/científica se apresenta como alternativa às formas de racionalidade anteriores, que podemos considerar mais “teológicas”, enquanto recorrem a elementos explicativos transcendentais. Mas, logo na sua aurora, esta racionalidade científica apresenta aquele paradoxo que queremos aqui analisar: na hora em que pensa de poder finalmente fornecer uma causa última explicativa do universo físico (a famosa *arquê*) que, enquanto elemento físico, dispense qualquer referência a explicações de tipo mítico/teológico, acaba propondo soluções que novamente desandam no cientificamente inexplicável.

A água de Tales, como todos os outros elementos “físicos” ou ontológicos apresentados pela filosofia nascente como princípios científicos explicativos do universo, para poder se apresentar como causa última, precisa ser contemplada com características que acabam sendo teológicas ou metafísicas, e não simplesmente físicas. Qualquer coisa, para ser realmente causa explicativa última, não pode ter outra causa que a tenha determinado; isto é, deve ser eterna e infinita.

Tales é um “naturalista” no sentido antigo do termo e não um “materialista” no sentido moderno e contemporâneo. Com efeito, sua “água” coincidia com o divino. Desse modo, introduz-se nova concepção de Deus: trata-se de uma concepção

na qual predomina a razão, e destina-se, enquanto tal, a eliminar logo todos os deuses do politeísmo fantástico-poético dos gregos. (REALE/ANTISERI, 2004, p. 19).

A *arqué* dos pré-socráticos é aquele elemento “físico” que permanece eternamente, para além de todas as transformações que constatamos na natureza; é aquilo de onde tudo vem e para onde tudo volta e que, existindo desde sempre e para sempre, se torna o princípio ordenador e hermenêutico do universo, enquanto princípio gnosiológico ordenador do caos. Mas este princípio gnosiológico, na realidade, não é um simples elemento físico, e sim um princípio hermenêutico com características de tipo teológico. Nietzsche percebe e explicita muito agudamente isso, quando, comentando o pensamento de Tales, escreve:

Ao expor essa representação de unidade através da hipótese da água, Tales não superou o estágio inferior das noções físicas da época, mas, no máximo, saltou por sobre ele [...] O que o impeliu a esta foi um postulado metafísico, uma crença que tem sua origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado dos esforços sempre renovados para exprimi-la melhor – a proposição: “Tudo é um”. (NIETZSCHE, s/d, p.16).

Neste texto, falando do filósofo que a história reconhece como aquele que pela primeira vez tentou propor uma explicação “científica” da realidade, dispensando o recurso à mitologia, Nietzsche diz que tudo isso é resultado de “uma crença que tem sua origem em uma intuição mística” e, para tornar ainda mais intrigante o paradoxo, acrescenta que isso nós o “encontramos em todos os filósofos”.

No panorama do pensamento pré-socrático, podemos considerar a teoria do Ser, elaborada por Parmênides, como aque-



la que mais evidencia toda a seriedade do paradoxo que estamos analisando. Parmênides fala de dois caminhos que podemos trilhar no processamento da nossa racionalidade: o caminho da verdade “científica” ou o caminho da opinião (do achismo, diríamos hoje), que não leva a lugar nenhum. Ora, a verdade “científica”, diz Parmênides, se pode encontrar somente na percepção de um Ser que, porém, foge às categorias “científicas”, caracterizando-se como algo essencialmente “teológico”.

O ser é não-gerado e imperecível, com efeito, é um inteiro no seu conjunto, imóvel e sem fim. Nem era uma vez, nem será, porque é agora junto todo inteiro, uno, contínuo. Qual origem, com efeito, dele procurarás? Como e a partir de onde teria crescido? Do não-ser não te permito nem dizê-lo nem pensá-lo, porque não é possível nem dizer nem pensar que não existe. (PARMÊNIDES, apud: REALE/ANTISERI, 2004, p. 59).

A racionalidade filosófico/científica se apresenta como alternativa à racionalidade mítico/teológica e representa evidentemente outra modalidade de processamento da racionalidade humana. Não podemos e não queremos dizer que é tudo a mesma coisa; só queremos chamar a atenção sobre o fato de que a racionalidade científica, desde o seu nascimento até hoje, não consegue se desvencilhar do recurso a algo cientificamente inexplicável e que poderíamos chamar de monoteísmo filosófico da ciência.

## **A verdade se inventa ou se encontra?**

Depois de um século e meio do nascimento da “ciência”, nos deparamos com um movimento cultural que tenta encontrar uma saída deste monoteísmo filosófico: o movimento sofista. Os

sofistas eram pensadores oriundos das regiões onde se tinha desenvolvido todo o pensamento e o debate dos primeiros cento e cinquenta anos de filosofia. A filosofia tinha-se originado também da insatisfação frente a uma grande e contrastante variedade de explicações mitológicas: cada povo e cada cultura tinham mitos diferentes para explicar uma mesma realidade. A nova forma de racionalidade, justamente porque baseada na universalização racional de observações empíricas, devia finalmente fornecer uma explicação única e universalmente reconhecida como verdadeira, em quanto científica. Na realidade, o que aconteceu foi exatamente o oposto: a variedade e a divergência das explicações “científicas” foram ainda maiores que na mitologia.

Os sofistas percebem claramente que o que está em jogo é a própria visão de verdade e que poderíamos encontrar uma saída do paradoxo teológico do conhecimento científico somente resignificando o sentido do que consideramos como verdade científica. Se a cientificidade da verdade for determinada unicamente pela convergência de opiniões e pela autarquia da linguagem, então o problema está resolvido. O que complica a racionalidade científica é querer encontrar uma verdade objetiva, posta e predeterminada pela própria natureza.

Górgias, um dos mais importantes pensadores sofistas, escreve uma obra cujo título expressa de forma clara e provocatória o núcleo desta nova visão: “Sobre a natureza, ou seja, sobre o não-ser”. Isto significa: a natureza das coisas não é nada posto e predeterminado como ser em si; simplesmente se torna o que nós decidimos que seja através da convergência das nossas opiniões. É o homem a medida explicativa, hermenêutica, criadora e ordenadora de todas as coisas, e não uma *arqué* preexistente e independente de nós, que não teria como não ter características teológicas. Assim, podemos nos livrar do paradoxo teológico da racionalidade

científica só declarando expressamente, como e com Górgias, que o Ser de Parmênides não existe, como não existe nenhum outro princípio explicativo independente de nós e do poder criativo da nossa comunicação.

Mas esta “solução” sofística é rejeitada decididamente por Sócrates, que percebe toda a seriedade do que está em jogo, e que se constitui como iniciador daquela grandiosa corrente de pensamento que reconhece expressamente a dimensão “teológica” como constitutiva do processo de conhecimento humano. A verdade, segundo Sócrates, não se inventa, mas simplesmente se encontra, porque já existe antes e independentemente de nós, no mundo da vida, que é o mundo da alma e que coincide com o mundo do bem.

Pelo que podemos perceber nos escritos platônicos, a partir de Sócrates não existe mais nenhum receio de falar em “deus” (no singular e com letra minúscula), para indicar este fundamento do conhecimento humano que nem por isso deixa de ser um conhecimento filosófico/científico; pelo contrário, o conhecimento precisa justamente disso para ser um conhecimento não sofístico, no sentido atual da palavra. Assim a teologia aparece inicialmente não como discurso sobre Deus em sentido religioso, e sim como dimensão constitutiva desta nova forma de conhecimento que é o filosófico/científico.

Em cada caso concreto, sempre as pessoas presentes imaginavam que eu era entendido no assunto em que punha a nu a ignorância dos demais. Mas o que eu penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco. (PLATÃO, 2001, p. 121).

O verdadeiro conhecimento (a sabedoria) pertence ao deus: a verdade, como construção sofística puramente humana, “vale

muito pouco”. Platão, desenvolvendo ulteriormente as convicções e intuições socráticas, elabora a hipótese das ideias como princípios formais prototípicos de qualquer conhecimento verdadeiro e imagina a ideia de Bem como síntese e referencial supremo da Verdade e da Justiça. Ele compara esta ideia, que é de tipo teológico, ao sol que ilumina e é fonte de vida de todas as coisas. Sem a luz, não adianta ter bons olhos: não conseguiremos enxergar nada. Assim se a nossa racionalidade não for iluminada pela luz do Bem, não é possível nenhum conhecimento humanamente verdadeiro.

Nesta grande corrente da filosofia grega, o percurso conduz à teoria do Motor Imóvel de Aristóteles, que, embora rejeitando o dualismo platônico, não pode dispensar o recurso à ideia, para ele cientificamente necessária, de um Ser perfeito que não pode possuir as características do mundo físico. O filósofo e cientista Aristóteles não desconhece minimamente a importância da racionalidade científica; pelo contrário, poderíamos dizer que é o pensador que sistematiza a fundamentação da racionalidade científica, através da elaboração da lógica formal, que é a primeira grande elaboração de “metodologia científica”. Mas a cientificidade, para evitar as “argumentações sofisticadas”, tem que chegar logicamente até a fundamentação “teológica” do Motor Imóvel.

Aristóteles retoma a famosa frase do sofista Protágoras (“o homem é a medida de todas as coisas”), corrigindo-a com o simples acréscimo de um adjetivo: “As pessoas boas, enquanto boas, são a medida de todas as coisas” (ARISTÓTELES, 1996, p. 308). E quando Aristóteles fala em pessoas boas, enquanto discípulo de Sócrates e de Platão, está se referindo a pessoas que têm “sanidade” mental. Ser bom se identifica com ser inteligente, e ser inteligente significa ser capaz de contemplar a verdade, para poder viver conforme o intelecto que é “algo divino” em nós. (Cfr. ARISTÓTELES, p. 312). Dizer que o intelecto é algo divino sig-

nifica colocar o selo da dimensão teológica no código genético da racionalidade humana, também quando se manifesta e se processa de forma científica.

## **O paradoxo teológico/metafísico na modernidade**

Dando agora um pulo de quase dois mil anos, é interessante observar que podemos encontrar a elaboração desta dimensão teológica também no pensador que é considerado o pai da modernidade. Descartes elabora toda a fundamentação teórico-metodológica da ciência moderna recorrendo à ideia de Deus como garante da consistência e confiabilidade científica do conhecimento. Este deus de Descartes é um deus filosófico como o Ser de Parmênides ou o Motor Imóvel de Aristóteles, mas de qualquer jeito é assumido como pressuposto gnosiológico central da “nova ciência”. A ciência moderna fará de tudo para se livrar deste paradoxo teológico inscrito na sua fundamentação inicial.

A tentativa mais explícita da modernidade de se livrar do paradoxo teológico do conhecimento científico é representada pelo Positivismo, que proclama solenemente a superação do tempo da teologia e da metafísica e a instauração do conhecimento científico/positivo como maturidade do homem e da história.

Em nome do passado e do futuro, os servidores teóricos e os servidores práticos da humanidade vêm tomar dignamente a direção geral dos negócios terrestres, para construir, enfim, a verdadeira providência, moral, intelectual e material; excluindo irrevogavelmente da supremacia política todos os diversos escravos de Deus, católicos, protestantes ou deístas, como sendo, ao mesmo tempo, atrasados e perturbadores. (COMTE, 1996, p. 97).

Curiosamente, porém, na hora em que declara o fim da época metafísica e religiosa, o positivismo se apresenta como uma religião, a nova religião da humanidade, com tanto de Catecismo e de Igrejas. Talvez Augusto Comte não se desse conta que a imagem de nova religião, por ele adotada, ia bem além de uma simples imagem e acabava denunciando a realidade mais íntima de um movimento cultural que, na tentativa de evitar o paradoxo teológico, se tornava pietista. O próprio Nietzsche qualifica a ciência moderna de “nova piedade”. Em um artigo da *Gaia Ciência*, cujo título é “Em que sentido também nós somos piedosos”, mostra a ciência de tipo positivista tomando o lugar da religião.

Já se terá compreendido onde quero chegar, ou seja, que é sempre ainda sobre uma *crença metafísica* que repousa nossa crença na ciência – que também nós, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os antimetafísicos, também *nosso fogo*, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina. (NIETZSCHE, 1996, p. 197).

Assim, a nova religião “científica” da humanidade se apresenta como uma volta ao estágio mitológico e as características da fase positiva se parecem bastante com aquelas que Comte atribui ao estágio teológico.

Nos inícios do século XX, depois do grande desenvolvimento das ciências e dos debates filosóficos que caracterizam os séculos XVIII e XIX, Heidegger sente a necessidade de repensar a fundo a relação entre ciência e metafísica. A ciência, diz ele, rejeita como nada o que não é científico, mas, ao mesmo tempo, tem que recorrer a este nada para expressar sua própria essência. Aí aparece novamente o paradoxo (nas próprias palavras de Heidegger): “Ao

refletirmos sobre nossa existência presente – enquanto uma existência determinada pela ciência –, desembocamos num paradoxo” (HEIDEGGER, 1996, p. 53). Então, não tem jeito: a ciência não pode não levar a sério as grandes questões do ser e do nada, se não quiser se tornar ridícula.

Quanto maior o progresso científico, tanto mais nos deparamos com a realidade da complexidade e do mistério que envolve a vida e o mundo. O macrocosmo como o microcosmo denunciam a cada dia os limites do conhecimento científico e evidenciam a necessidade vital de uma racionalidade cuja “sanidade” implica a sua abertura ao mistério.

## Para além do Paradoxo

Acredito que este novo contexto gnosiológico abre perspectivas inéditas e extremamente fecundas de diálogo entre teologia e ciência, fé e razão. Se a racionalidade humana se manifesta não só como conhecimento fenomênico, mas também, e sobretudo, como busca de uma “significação” da própria vida e do próprio mundo, que leva inevitavelmente à busca de uma significação última, a fé se manifesta não como uma fuga da racionalidade, mas sim como uma modalidade da própria racionalidade humana.

Efetivamente, a fé é de algum modo “exercitação do pensamento”; a razão do homem não é anulada nem humilhada, quando presta assentimento aos conteúdos de fé; é que estes são alcançados por decisão livre e consciente (Fides et Ratio, n. 43).

Assim, a dimensão teológica da racionalidade se manifesta na radicalização das perguntas do ser humano em busca de um “por que” que não se satisfaz com respostas puramente científicas. Neste sentido, a dimensão e a inquietação teológica, que estavam

presentes já desde o nascimento da racionalidade filosófico/científica, continuam presentes também na ciência moderna.

O processo do conhecimento humano se desenvolve como processo interpretativo de uma realidade que se caracteriza como Mistério, isto é, como algo que pode ser “significado”, sem nunca poder esgotar totalmente a riqueza da sua significação. A vida é tal justamente pela sua misteriosa inesgotabilidade. Para além de todas as mortes que fixam para sempre alguma manifestação da vida, ela, a Vida, continua o seu caminho com sempre novas e surpreendentes manifestações.

O ser humano, como ser racional, é convocado a participar deste processo criativo do Mistério da vida, “nomeando” o novo. No livro do Gênesis, se fala de Deus que “modela” os seres vivos, mas é o homem que “nomeia” eles. “Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse” (Gn 2:19). Esta nomeação é o processo interpretativo do conhecimento que comporta a descoberta de um significado, através de um “porquê”. Exemplo: “Ela será chamada “mulher”, porque foi tirada do homem!” (Gn 2:23).

“Nomear”, como também “cultivar” e “guardar” o jardim (Gn 2:15), significa reconhecer que a nossa racionalidade nos torna administradores; não somos donos. A nossa senhoria tem limites (Gn 2:16-17): não podemos “comer” da árvore do conhecimento do bem e do mal. Comer da árvore do conhecimento significa querer tomar conta do próprio Mistério da vida. Mas essa tentativa prometeica, constante tentação do conhecimento humano, acaba reduzindo o Mistério à nossa medida, com inevitáveis consequências de medo, violência e morte (Gn 3 e 4). Sem falar do insucesso desta tentativa, que se manifesta na confusão das línguas, isto é, na incapacidade das linguagens humanas de elaborar uma significação unívoca e última do Mistério da Vida (Gn 11:1-9).



Logo depois da narração do episódio da Torre de Babel, no capítulo 12 de Gênesis começa a história de Abraão. Abraão aceita o chamado de Iahweh de sair da terra da pretensão humana que quer tomar conta do Mistério e se torna, assim, o pai dos que têm fé. Pai de todos os que, ao longo dos séculos, buscarão a significação suprema da vida e do mundo valorizando todas as dimensões do espírito humano. “A fé e a razão constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade”, escrevia o Papa João Paulo II na abertura da carta encíclica *Fides et Ratio*.

O que caracteriza o ser humano é a busca incansável da verdade, mas, para se aproximar dela, ele precisa valorizar todas as dimensões da sua racionalidade. Assim, finalmente, a fé deixará de ser um paradoxo, e se tornará uma indispensável aliada da razão para que a humanidade se erga “do tatear e rastejar vermiformes das ciências isoladas”, pressinta “a solução última das coisas” e vença, “com esse pressentimento, o acanhamento dos graus inferiores do conhecimento” (NIETZSCHE, s/d, p.18). Somente com as asas da fé e da razão o ser humano conseguirá voar cada vez mais alto, sem medo de se perder na escuridão luminosa do Mistério.



## CAPITULO III

# A FILOSOFIA ENTRE CONHECER E PENSAR

Seja qual for o valor dos meus escritos, lê-os como obra de um homem em busca da verdade, não detentor dela, mas em busca contínua e tenaz. [...] Confio, e muito, no pensamento dos grandes homens, mas reivindico o meu direito próprio de pensar (SÊNECA, 1991, p. 151).

Nas Cartas a Lucílio, Sêneca nos apresenta a filosofia como algo até mais importante, para nós, do que os próprios deuses, “se não fosse o caso de terem sido os deuses quem nos concedeu a filosofia”. Isso porque, “quem duvidará, Lucílio amigo, que, se devemos a vida aos deuses imortais, é à filosofia que devemos a vida virtuosa?” (SÊNECA, 1991, p. 439). Mas, para que a filosofia mantenha esta colocação de sublime destaque na vida humana, não podemos confundir a sabedoria filosófica com outros saberes, que, embora sendo formas da racionalidade humana, não se caracterizam como filosofia.

Sêneca considera Posidônio, ilustre representante do médio estoicismo, como “um dos homens a quem, [...], a filosofia mais deve” (SÊNECA, 1991, p. 445), mas discorda resolutamente com ele quando atribui à filosofia a invenção de técnicas como a construção das casas, a tecelagem, o cultivo do solo ou a preparação do pão. “Pouco faltou a Posidônio para atribuir também aos sábios a arte dos sapateiros!”, observa ironicamente Sêneca, e acrescenta: “Todas estas invenções são evidentemente imputáveis à razão, mas de modo algum à forma superior de razão” (SÊNECA, 1991, p. 447).

Sêneca, portanto, considera a filosofia como uma forma superior de razão, admitindo a existência de outras formas da razão e do engenho humano, que tem outras finalidades inferiores.

A filosofia está a um nível superior: os seus ensinamentos dirigem-se à alma, não às mãos! [...] O filósofo, repito, não fabrica os instrumentos necessários às necessidades correntes. Porquê atribuir-lhe uma atividade tão subalterna quando ele, na realidade, é um “artista da vida”? As outras artes, aliás, também estão sob o seu domínio. Se é a filosofia que governa a nossa vida, deve também ela governar os acessórios da nossa vida: o seu fim supremo, porém, é determinar em que consiste a felicidade e em guiar-nos pela via que conduz a esse fim. (Idem, p. 448).

Esta distinção, que encontramos bem desenvolvida na carta 90 de Sêneca a Lucílio, nos provoca a aprofundar a compreensão do conhecimento e da sabedoria filosófica e da sua relevância para a condição humana. Trata-se de uma distinção que aparece já na primeira elaboração sistemática da filosofia grega e que continua presente nos debates atuais sobre o sentido da filosofia e do seu ensino e a articulação da filosofia com as outras ciências. “Em busca continua e tenaz” da verdade e reivindicando o direito de um pensar próprio, queremos dialogar com Sêneca, Aristóteles e Kant sobre a caracterização e a relevância da sabedoria filosófica para a condição humana.

## **A dimensão hermenêutica da racionalidade**

Desde o seu aparecimento na face da terra, o ser humano caracteriza-se pela sua constante tentativa de encarar os desafios

da existência humana através do uso de uma razão que manifesta uma capacidade, cada vez mais sofisticada, de conhecer e controlar a natureza, para que possa responder às necessidades humanas. As mais primitivas técnicas de construção de abrigos, da caça, do cultivo do solo, da tecelagem, como tudo o que revela o aparecimento do *homo sapiens* na face da terra, testemunham este traço característico daquilo que chamamos racionalidade humana. Uma racionalidade, porém, que se manifesta não só no processo de adaptação criativa ao meio ambiente, mas também e, sobretudo, na busca incessante de uma significação da própria vida e do próprio mundo, que revela aquela que Sêneca define como uma “forma superior de razão” e que faz do filósofo um “artista da vida”.

Acredito que a racionalidade que busca dar significado à vida pode ser considerada como forma mais elevada de racionalidade porque assume para si a tarefa mais importante e mais difícil para o ser humano, que é justamente a preocupação de como encontrar e percorrer o caminho da felicidade. Para isso, ela deve encarar um desafio hermenêutico, bem caracterizado por Heráclito: “O senhor, cujo oráculo está em Delfos, não fala nem esconde: ele indica” (Frg. 93, apud BORNHEIM, 2011, p.41), e os sinais são, por natureza, ambíguos. A vida e o universo são como grandes enigmas e o conhecimento mais desafiador é o processo de decodificação de enigmas que, porém, nunca poderão ser desvendados totalmente. Essa dimensão hermenêutica da racionalidade, e consequentemente da verdade, recupera algo que se encontrava já presente no sentido originário da alétheia (verdade) grega.

A marca fundamental da a-létheia é que ela aponta necessariamente para um além, para algo que a ultrapassa e que ao mesmo tempo a funda. Mas este fundamento, que é ele próprio oculto, não nos esclarece, por oposição, a natureza da

alétheia. Lethe, positivo contrário de alétheia, designa o silêncio, o esquecimento, a noite ou a própria morte. Ao contrário da nossa verdade, que pretende ser transparente, a alétheia dos gregos era portadora de uma sombra essencial, e isto não por defeito ou imperfeição, mas por uma exigência de completude (GARCIA-ROZA, 1998, p.36).

A realidade permanece sempre ambígua e enigmática, precisando ser constantemente decifrada, e este é também o sentido de “Mistério”, algo que nunca pode ser “possuído”, mas somente “interpretado”. A realidade, de um lado, é um problema a ser estudado e eventualmente resolvido, mas de outro, permanece sempre também um mistério a ser interpretado. “O amor pela verdade é, pois, desconfiado e inquiridor, sempre pronto a identificar os signos que denunciam a traição do dado” (GARCIA-ROZA, 1998, p.9).

## **A faculdade científica e a faculdade calculativa em Aristóteles**

Permanecendo no horizonte do pensamento de Sêneca, que considera como fim supremo da filosofia “determinar em que consiste a felicidade e em guiar-nos pela via que conduz a esse fim”, encontramos na *Ética* a Nicômaco de Aristóteles uma reflexão interessante sobre o desafio que representa esta tarefa filosófica.

Em palavra, o acordo quanto a este ponto é quase geral; tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem que este bem supremo é a felicidade e consideram que viver bem e ir bem equivale a ser feliz; quanto ao que é realmente a felicidade, há divergências, e a maioria das pessoas não sustenta opinião idêntica à dos sábios. (ARISTÓTELES, 1996, p.120).

Por isso, Aristóteles empreende a árdua tarefa de investigar o que se refere ao bem supremo da condição humana, com a lucidez de um grande pesquisador que, desde o início, esclarece a peculiaridade do método, articulado à peculiaridade do assunto. E, nesta introdução metodológica aos dez livros da sua pesquisa, aparece claramente a distinção das formas de racionalidade que estamos analisando.

Nossa discussão será adequada se tiver a clareza compatível com o assunto, pois não se pode aspirar à mesma precisão em todas as discussões, da mesma forma que não se pode atingi-la em todas as profissões. [...] Os homens instruídos se caracterizam por buscar a precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite, da mesma forma que é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas. (ARISTÓTELES, p.119)

O desenvolvimento da pesquisa filosófica aristotélica apresenta um andamento simples e rigoroso. Como vimos, a finalidade é investigar o que é a verdadeira felicidade humana e verificar se e como podemos alcançá-la. Na *Ética a Nicômaco*, encontramos a ampla e articulada formulação de um silogismo, que podemos sintetizar desta forma: o ser humano, para ser feliz, deve ser virtuoso; mas, para ser virtuoso, deve ser inteligente; logo, para ser feliz, deve ser inteligente. Se for correto resumir assim o percurso traçado pela reflexão aristotélica, se torna fundamental entender corretamente qual forma de inteligência entra em jogo na busca da felicidade. Por isso, Aristóteles dedica todo o livro VI a determinar “o que é a reta razão e qual é o padrão que a determina”, e, para fazer isso, elabora aquela distinção fundamental que nos interessa analisar.

Partamos do pressuposto de que há duas faculdades racionais: uma que nos permite contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e outra que nos permite contemplar as coisas passíveis de variação; [...]. Uma destas duas faculdades racionais pode ser chamada de científica e a outra de calculativa, pois deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre coisas invariáveis. A faculdade calculativa, portanto, é uma das faculdades da parte da alma dotada de razão. (ARISTÒTELES, p.216-217).

A faculdade racional científica, conforme este texto, lida com o que é invariável, neutro, objetivo (no sentido que não depende de nós e das nossas decisões) e que está na base de tudo o grandioso edifício das ciências que investigam o mundo físico e das técnicas que o manipulam. A faculdade racional, que Aristóteles chama de calculativa, delibera sobre coisas variáveis, discutíveis; ações relacionadas com os bens humanos, em relação às quais há divergências, porque implicam numa atividade racional de interpretação e envolvimento existencial e não somente de constatação neutra e objetiva. Poderíamos dizer que a racionalidade científica “sabe”, enquanto a racionalidade calculativa “pensa”. Ora, quando se trata do que é mais valioso para a condição humana, Demócrito nos lembra que “muito pensar e não muito saber é o importante” (Frg. 65, apud BORNHEIM, 2011, p. 109). Esta parece ser também a convicção de Aristóteles, que, no livro VI da sua *Ética a Nicômaco*, destaca a importância decisiva do discernimento como dimensão daquela inteligência virtuosa que pode levar o ser humano à sua verdadeira felicidade, deliberando corretamente.

A excelência na deliberação é pensar corretamente. De fato, o pensamento ainda não é uma afirmação, porquanto, embora a própria opinião não seja investigação mas já tenha chegado ao



nível de afirmação, a pessoa que está deliberando, quer deliberar bem, quer delibere mal, está investigando e calculando algo. (ARISTÓTELES, 1996, p. 225).

No âmbito da racionalidade calculativa, o simples pensar não garante a capacidade de deliberar bem: precisa pensar corretamente para conseguir deliberar corretamente. O que é que possibilita este pensamento correto? Segundo Aristóteles, é a sabedoria filosófica que ele considera “a mais perfeita das formas de conhecimento”, “uma combinação da inteligência com o conhecimento” (ARISTÓTELES, 1996, p. 221), uma combinação do pensar com o saber.

## Conhecimento e pensamento em Kant

A distinção apresentada na carta de Sêneca, e que já estava presente no pensamento platônico e aristotélico, encontra uma interessante elaboração filosófica no pensamento kantiano. No contexto do moderno desenvolvimento das ciências, Kant é provocado a repensar criticamente os limites e as possibilidades da razão humana, propondo uma intrigante distinção entre conhecimento e pensamento. Em sentido estrito, segundo Kant, nós podemos ter conhecimento somente dos fenômenos, objetos da nossa percepção sensível, mas que, justamente enquanto reconhecidos como fenômenos, nos remetem a algo mais, algo além do simples fenômeno físico.

O mundo dos sentidos contém simplesmente fenômenos que, no entanto, não são coisas em si; estas últimas (*noumena*) deve, pois, o entendimento admiti-las precisamente porque conhece como simples fenômenos os objetos da experiência. (KANT, s/d, p.156).

Mas, por que procurar este algo mais? Kant foi conduzido a repensar criticamente os processos do conhecimento humano pelas provocações filosóficas de Hume, que considera como única possibilidade humana de conhecimento a simples constatação do que de fato acontece. Precisa se satisfazer com isso – diz Hume – e se conformar com o fato de regular o nosso agir baseados unicamente na constatação do que costumeiramente acontece, mas que poderia acontecer de forma totalmente diferente. Segundo Kant, este empirismo radical faz com que Hume leve “o seu barco, a fim de o pôr em segurança, para a margem (o ceticismo), onde talvez fique e apodreça”. (KANT, p. 19)

Kant reconhece que Hume o despertou do sono dogmático (cfr. KANT, p. 17), mas não aceita de se entregar ao ceticismo dele. Kant está convencido que a análise crítica da razão humana pode indicar “a verdadeira via média entre o dogmatismo, que Hume combatia, e o ceticismo que ele, pelo contrário, queria introduzir”. (KANT, p. 156) Concorda com Hume que não podemos ter um conceito determinado (científico) daquele “algo a mais’ que ultrapassa a simples constatação do que acontece.

Contudo, não somos livres de nos abstermos inteiramente da inquirição a seu respeito; pois, a experiência nunca satisfaz totalmente a razão; ela remete-nos sempre para mais longe na resposta às questões e deixa-nos insatisfeitos relativamente a uma solução completa, como cada um pode observar isto suficientemente a partir da dialética da razão pura, que possui aí precisamente o seu sólido fundamento subjetivo. (KANT, p.145).

A dialética da razão pura revela a metafísica como algo constitutivo da própria natureza, e não “como produto de uma escolha arbitrária ou alargamento contingente no desenvolvimento das experiências (de que ela está completamente separada)” (KANT, p. 147). Isso significa que esta busca do sentido das coisas e da

vida não depende do gosto pessoal e da escolha de um ou outro indivíduo, mas é parte constitutiva da racionalidade humana e se manifesta naquelas que Kant chama de ideias transcendentais: as ideias psicológicas, cosmológicas e teológicas.

O próprio processo do conhecimento humano enquanto tal coloca a inevitabilidade das ideias psicológicas, relacionadas ao sujeito deste conhecimento. Quem é este sujeito? Qual é o princípio racional do conhecimento? Uma alma racional? Mas o que significa isso? De onde vem a nossa capacidade de pensar? O ser humano se experimenta como um bicho insatisfeito, que não consegue se satisfazer com “o que’ das coisas e sempre procura o “por que’. Como e aonde encontrar resposta satisfatória à nossa busca de verdade? Será que existe uma resposta satisfatória? Mais ainda, será que existe a verdade e que vale a pena procurá-la? Qual é o sentido da alegria e da dor, do amor e do ódio, do trabalho e da diversão, enfim, qual é o sentido da vida e da morte? Todas estas perguntas nos acompanham enquanto seres humanos, sujeitos do conhecimento. Sabemos que não existe para elas nenhuma resposta “científica’, mas nem por isso podemos ignorá-las e simplesmente descartá-las como irrelevantes.

Outro desafio ao nosso conhecimento puramente constatatante é o próprio cosmo. O grande desenvolvimento científico e tecnológico, longe de desvendar os mistérios do universo, nos faz experimentar sempre novamente os limites do nosso conhecimento frente aos “buracos negros’ do micro e do macrocosmo e frente às grandes questões, que Kant resume da seguinte forma: 1. O mundo tem um começo espaço/temporal, ou é, segundo o tempo e o espaço, infinito? 2. Tudo o que está no mundo é simples, ou tudo é composto? 3. Há no mundo físico liberdade, ou tudo é natureza? 4. Nas causas do mundo existe um ser necessário, ou tudo é contingente?

Novamente, estas e outras questões relativas ao mundo físico acompanham a nossa existência de seres pensantes e não tem uma resposta unívoca, de tipo científico. “Pois, como estabelecer pela experiência: se o mundo existe desde a eternidade, se tem um começo, se a matéria é divisível ao infinito ou consta de partes simples?” (KANT, p. 128) Tanto uma tese como a sua antítese, diz Kant, “podem ser estabelecidas por provas igualmente luminosas, claras e irresistíveis” (KANT, p. 127) e isso deve levar o filósofo não ao ceticismo, e sim a uma atitude reflexiva, em que o pensar integra e complementa o saber.

Por fim, a terceira forma das ideias transcendentais revela o que poderíamos chamar de paradoxo teológico da racionalidade científica, que se manifesta na radicalização das perguntas do ser humano em busca de um “por que” que não se satisfaz com um tipo de resposta puramente “científica”, “que engendra sempre uma nova questão, que, ao exigir ser respondida, mostra assim claramente a insuficiência de todas as espécies de explicação física para satisfazer a razão” (KANT, p. 145). Neste sentido, a dimensão e a inquietação teológica, que estão presentes já desde o nascimento da racionalidade filosófico-científica, acompanham sempre o processo do conhecimento humano.

Finalmente, quem não vê a impossibilidade de se ater à contingência e à dependência constantes de tudo o que se pode conceber e admitir apenas segundo os princípios de experiência e não se sente impelido, sem consideração por todo o interdito de não se perder nas ideias transcendentais, a procurar no entanto ainda, para lá de todos os conceitos que ele pode justificar pela experiência, paz e satisfação no conceito de um ser, cuja ideia em si, segundo a possibilidade, não pode ser apreendida, embora também não refutada, porque ela concerne a um ser puramente inteligível, sem o qual, porém, a razão deveria permanecer para sempre insatisfeita? (KANT, p. 145-146).

As ideias transcendentais, portanto, revelam que o simples conhecimento dos fenômenos não satisfaz a razão humana e que somente no conhecimento do fundamento destes fenômenos “pode a razão esperar ver alguma vez satisfeito o seu desejo de plenitude, no progresso do condicionado para as suas condições” (KANT, p.148). O problema é que não temos como “conhecer” as coisas em si.

A conclusão à qual Kant chega é muito significativa, em relação à temática que estamos analisando: podemos justificar o recurso ao não “científico”, diz ele, considerando como conhecimento somente o processo que se refere à percepção fenomênica da realidade sensível. E, para não se distanciar do espírito iluminista da sua época, teoriza que, em relação às ideias transcendentais, não podemos falar em conhecimento e sim em pensamento. Mas, será que é possível conhecer sem pensar? Kant reconhece que o simples conhecimento fenomênico, sem o pensamento relacionado ao não fenomênico, é um “estreitamento” da razão humana.

As ideias transcendentais servem, pois, se não para nos instruir positivamente, pelo menos para eliminar as afirmações audaciosas do materialismo, do naturalismo e do fatalismo, que estreitam o campo da razão, e para criar assim um espaço, fora do domínio da especulação, para as ideias morais. (KANT, p.160)

O pensar, que integra e se articula com o conhecimento fenomênico, cria o espaço para a moralidade. Com isso, se recupera a centralidade da dimensão ética da sabedoria filosófica, tanto no Estoicismo, como em Aristóteles e Kant. Esta dimensão ética se fundamenta numa dimensão do conhecimento/pensamento humano que, para Kant, está “estabelecida em nós pela própria natureza” (KANT, p.147) e, portanto,

que o espírito do homem renuncie de uma vez por todas às inquições metafísicas é tão pouco de esperar como nós suspendermos completamente a nossa respiração para não respirarmos sempre um ar impuro. Por conseguinte, sempre haverá no mundo e, mais ainda, em cada homem, sobretudo no homem que pensa, uma metafísica. (KANT, p.166).

O “homem que pensa” nunca irá se satisfazer com o conhecimento puramente científico. Nesta constatação encontramos a justificativa mais consistente para o estudo e o ensino da filosofia. É urgente a necessidade de integrar a “sociedade do conhecimento” com a “sociedade do pensamento”, para que as pessoas, que hoje têm acesso a uma infinidade de informações, possam desenvolver também a capacidade de pensar. O conhecimento é matéria-prima do pensamento: mas o conhecimento adquire todo o seu valor quando é administrado pela capacidade de pensar. Por isso, é fundamental que a educação ajude as pessoas a aprender a pensar, para poder valorizar o conhecimento. O pensar humano educado poderá nos levar à capacidade de lidar com as incertezas e a uma atitude de diálogo e tolerância, que é decisiva para a qualidade ética da convivência humana.

## **A missão e a paixão da filosofia**

É somente aprendendo a pensar que poderemos nos tornar, não somente profissionais competentes, mas também “artistas da vida”, pela capacidade que teremos de valorizar a “forma superior da razão”, que é o pensar. “Pois pensar significa acolher o mistério da realidade irrompendo nas realizações do real” (CARNEIRO LEÃO, 2003, p.27). Quem aprende a pensar sabe que o real não se identifica simplesmente com o que aparece nas suas realizações,

mas tem uma profundidade: a missão e a paixão da filosofia é, desde o seu nascimento, investigar esta profundidade.

Trata-se de uma missão e de uma paixão que ultrapassa um conhecimento e uma habilidade puramente científica e profissional e que, por isso, nem sempre é reconhecida e pode até ser ridiculizada e hostilizada, como bem sabia Platão, que narra como uma serva da Trácia riu de Tales caindo num poço, enquanto caminhava observando as estrelas.

A filosofia considera o mundo, as coisas e o homem. Mas é pela profundidade do mundo que ela pergunta. Desde Tales, o primeiro metafísico, o pensamento dos filósofos gira incessantemente em torno da origem de tudo. Por isso, não é de admirar que homens desse tipo não possam muitas vezes dispensar às coisas deste mundo uma atenção plena e indivisa. Assim, pode-lhes acontecer o mesmo que a Tales: que não vejam o poço que está diante de seus olhos e caiam nele. Talvez seja mesmo necessário que, quem investiga a profundidade do mundo, acabe perdendo o chão sob os pés. Que riam as servas trácias. Mas quem não se arrisca a perder a base sobre a qual se encontra, na ousada esperança de atingir um fundamento mais profundo e seguro, jamais saberá o que significa – desde o seu princípio – a filosofia. (WEISCHEDEL, 2001, p.26).

As considerações da Carta de Sêneca que deram origem a estas reflexões nos conduzem, assim, a repensar o sentido da filosofia. Efetivamente, numa cultura e numa lógica científico/tecnológica/ produtivista, o estudo da filosofia pode parecer irrelevante e dispensável, mas, na realidade, observa Sêneca, “As outras artes [...] estão sob o seu domínio” (SÊNECA, 1991, p. 448), porque, se o objetivo do conhecimento técnico/científico é “nos tornar como que senhores e possuidores da natureza” (DESCARTES, 1996, p.116),

O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos actos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos. (SÊNECA, 1991, p. 55).

Afinal, todos os nossos conhecimentos e habilidades se tornam existencialmente e socialmente relevantes se, além de um simples conjunto de informações, se constituem em estrutura formativa do nosso carácter, em uma orientação do nosso agir, que evite a deriva individual e coletiva. O nosso mundo precisa, cada vez mais, não só de profissionais competentes, mas de sábios, que encontram na capacidade de pensar a valorização ética do saber.



## CAPITULO IV

# CRITICA DA RAZÃO LÓGICA

Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida. Por exemplo, que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a “verdade”: tais avaliações poderiam, não obstante a sua importância reguladora para nós, ser apenas avaliações-de-fachada, um determinado tipo de niaiserie (tolice), tal como pode ser necessário justamente para a preservação de seres como nós. Supondo, claro, que não seja precisamente o homem a “medida de todas as coisas”. (NIETZSCHE, 2000, p.11).

O poeta/filósofo Friedrich Nietzsche é de uma contemporaneidade impressionante e a força expressiva da sua linguagem desafia a reflexão filosófica, conduzindo o pensamento a uma nova radicalidade. Por que a verdade e não, de preferência, a inverdade, a incerteza, a não-ciência? Se pergunta ele. Realmente, hoje nós conseguimos experimentar na pele o que significa se colocar o problema do sentido e do valor da verdade e nos sentimos convocados a fazer parte daquela “nova espécie de filósofos”, por ele repetidas vezes auspiciada.

Foi ele que, entre as muitas eficacíssimas imagens do seu pensamento, usou também a imagem do deserto que cresce, para anunciar a contemporaneidade. E nós, hoje, estamos neste deserto: como o Israel do Êxodo, saímos de uma terra de panelas de carne e gostosas melancias, com a esperança de encontrar uma terra “onde corre leite e mel”. Só que agora não podemos usufruir nem de uma nem de outra. A experiência do deserto, também filosoficamente fa-

lando, é justamente a experiência de não ter mais aquele punhado de certezas que instintivamente a nossa vontade de verdade nos leva a preferir a uma “carroça de belas possibilidades” (Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 16) e, ao mesmo tempo, não poder ainda experimentar o gozo de uma verdade cujo sonho não nos abandona.

Nessa condição de peregrinos do deserto, não raramente nos sentimos perdidos, fragilizados, atemorizados. Mas, quem disse que o destino humano seja pertencer a alguma terra definida ou alcançar alguma posse definitiva? E se a nossa condição humana fosse, pelo contrário, aquela mesmo de peregrinos no deserto, numa *no man's land* (terra de ninguém) na qual seja necessário repensar profundamente a nossa filosofia, para reformular os paradigmas interpretativos da existência humana no mundo?

Quero recuperar aqui dois pensamentos, surpreendentemente convergentes, que considero muito sugestivos a este respeito. O primeiro é de um monge trapista, que escreve:

Se alguma coisa se faz necessária hoje, é de homens que sabem se localizar no deserto, homens que podem compreender o que se passa lá dentro, que podem interpretar e lidar com o deserto. (ROSZAK, apud UNGER, 2001, p.152).

O segundo pensamento é de Edgar Morin (2001a, p.232):

Não podemos mergulhar na escuridão total do inconcebível, reservada às pessoas em êxtase. Mas podemos entrar numa *no man's land*, bem mais extensa do que pensamos, entre a ideia clara, a lógica evidente, a ordem matemática e a escuridão absoluta.

É neste grande “deserto”, que se estende entre a razão lógica e a escuridão absoluta, que a reflexão filosófica é hoje desafiada a se localizar.

Trata-se de um desafio que questiona profundamente os caminhos da razão ocidental e abre a um novo pensar. Um novo pensar que se qualifica como um novo começo para a filosofia, que, nas palavras de Dante Galeffi (2003, p. 20), “parece não dirigir-se ao velho mundo em seu apelo, mas ressoa em ambientes com pouca ou quase nenhuma tradição filosófica acadêmica”. O desafio de um novo pensar se coloca pela necessidade de superar a pretensão hegemônica planetária da racionalidade lógica ocidental, resgatando muitos pensamentos “regionais”, que podem conviver somente na policromia de uma nova racionalidade dia-lógica. Falamos aqui de pensamentos regionais para indicar a pluralidade das formas de cultura que não se reconhecem na cultura hegemônica globalizada.

## **Caminhos da racionalidade lógica**

Querendo procurar algum ponto de referência para caracterizar a racionalidade dialógica, talvez (pertencemos aos “filósofos do perigoso “talvez” a todo custo”) seja interessante repensar as características da terra, para nós muito familiar, da racionalidade lógica. A racionalidade lógica é aquela que trabalha com o *logos*; ora *logos*, no seu sentido originário, significa palavra, discurso. É verdade que nos fragmentos de Heráclito (primeiros “textos” filosóficos em que se fala várias vezes de *logos*) este termo não se limita a indicar palavra ou discurso; mas Heráclito é justamente considerado “o obscuro”, talvez principalmente por rejeitar o princípio “lógico” de não-contradição, sustentando que as coisas em conjunto são o todo e o não-todo, algo que se reúne e se separa, que está em consonância e em dissonância. “O caminho para baixo e o caminho para cima é um e o mesmo” (Frg. 60, apud BORNHEIM, 2011, p.40). E até comentadores contemporâneos, depois de ter analisado os múltiplos sentidos de *logos* em Heráclito, concluem:

Para determinados intérpretes de seu pensamento, movidos mais pela retórica que pela lógica, essa espantosa diversidade de acepções é vista como riqueza de pensamento. De nossa parte, pensamos que a ambiguidade pode ser algo interessante em formas de expressão mais voltadas para a sugestão e para o envolvimento afetivo, como é o caso da poesia e da publicidade. No que tange à clara transmissão de informações e à formulação de modos consistentes de argumentação, objetivos visados pela maioria dos estilos de filosofia, toda e qualquer ambivalência expressiva pode-se revelar nociva. (OLIVA e GUERREIRO, 2000, p. 178-179).

É interessante observar que os autores deste texto reconhecem, como dado universalmente admitido, o fato que o objetivo da filosofia, em geral, é a “formulação de modos consistentes de argumentação”. E parece que, neste contexto, “consistentes” é sinônimo de “lógicos”.

A história da racionalidade lógica, cujo primeiro ensaio é o pensamento eleata, começa, na realidade, só com a declaração de Protágoras de que “o homem é a medida de todas as coisas”. O ser, segundo Parmênides, antecede e absorve o pensamento e a palavra humana. Ora, se “ser, pensar e falar é o mesmo”, a lógica acaba se identificando com a própria ontologia e a realidade se torna indisponível para o pensamento. Este ser, diz o sofista Górgias, não existe; até admitindo a sua existência, nós não poderíamos conhecê-lo, e, até tendo a possibilidade de conhecê-lo, não poderíamos dizê-lo. Para que o homem possa se tornar medida de tudo, os sofistas precisam separar o ser do falar; negar o Ser parmenideo e afirmar a supremacia absoluta do *logos*, considerado simplesmente como palavra/discurso, porque é justamente através deste *logos* que o homem determina “o que é em quanto é e o que não é em quanto não é”.

É com esta pretensão absoluta do *logos*/palavra dos sofistas que se colocam os alicerces da racionalidade lógica ocidental.

O mistério, embutido na palavra “ser”, ainda acolhido e respeitado pelo *logos* de Heráclito, é agora violentado pela *hybris* (ganância) de um *logos* que tudo reduz a um jogo de palavras, cuja validade é determinada unicamente pelo respeito das regras lógicas do discurso. O *logos* humano reivindica para si a potência criadora do próprio *logos* divino. Dizendo isso não estamos querendo desmerecer o pensamento sofista, que representa um momento extremamente interessante do pensamento filosófico grego e que destaca a importância decisiva da comunicação e, conseqüentemente, da educação para a construção de um mundo a medida humana; só queremos evidenciar como se caracteriza o início daquela racionalidade lógica que marca toda a história do mundo ocidental e que, através da modernidade, determina os traços e os conflitos do mundo contemporâneo globalizado.

O próprio Platão, embora fortemente crítico em relação aos sofistas, trabalha com o *logos* como discurso, superando tanto a concentração ontológica de Parmênides como a indeterminação lógica de Heráclito, e abre assim o caminho para a lógica aristotélica, como ciência do discurso enquanto manifestação do pensamento. O declínio da determinação do *logos*, que torna a lógica possível, já começa precisamente em Platão e Aristóteles, observa Heidegger.

A lógica de Aristóteles, por sua vez, não se ocupa de como se forma o pensamento, nem das coisas das quais os pensamentos são representações, mas unicamente do pensamento enquanto se manifesta no discurso. Ora, o pensamento se manifesta basicamente na proposição, e o tratado aristotélico que estuda as proposições se intitula em grego *Peri hermeneias*, ou seja, “interpretações”. Isto é, tudo o que eu possa afirmar de alguma coisa através de uma frase é uma *hermenêutica*, uma interpretação que me permite “formatar” a realidade com o pensamento manifestado no discurso; e o discurso é a concatenação lógica de uma série de interpretações

(de proposições). Para que o discurso seja cientificamente correto, tem que respeitar princípios lógicos, bem conhecidos, que são o princípio da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído. Isso significa que, no discursar filosófico, uma coisa é o que é, não pode ser o contrário do que é e, entre uma coisa e outra, não pode existir uma terceira possibilidade.

Com a elaboração da lógica aristotélica não se contesta o princípio sofístico do homem como medida de todas as coisas, mas se definem os paradigmas racionais com os quais, através do discurso, o homem se torna corretamente medidor das coisas. E isso se transfere também no campo da ética, como se pode bem observar na seguinte passagem da *Ética a Nicômaco*:

[...] as coisas são realmente como parecem a uma pessoa boa. Se este raciocínio é correto, como aparenta ser, e a excelência moral e as pessoas boas enquanto boas são a medida de todas as coisas, as coisas que lhes parecem constituir prazeres são prazeres, e as que elas apreciam são agradáveis. (ARISTÓTELES, 1996, p. 308).

O conhecimento científico, elaborado de forma lógica, se manifesta como argumento não-sofístico, mas continua sendo um argumento, um discurso, que tem a pretensão de ser a medida verdadeira da realidade, instaurando também uma estreita relação entre raciocínio correto e vida ética.

Isso vale para Aristóteles, como logo depois para os Estoicos, grandes profetas do *logos* como princípio filosoficamente divino do universo. Para eles, o *logos* é o princípio ativo que informa a matéria passiva: o sábio é aquele que, conformando-se com este *logos*, pensa bem e fala bem, para viver bem. Ora, o que Nietzsche contesta ao pensamento dos estoicos é justamente o fato que a “natureza” proceda “logicamente”.

Mas esta é uma antiga, eterna história: o que ocorreu então aos estoicos sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia comece a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, de *causa prima* (causa primeira). (NIETZSCHE, 2000, p.15).

## Racionalidade e complexidade

Na vontade de poder, de criação do mundo, que caracteriza a racionalidade lógica da filosofia grego-helenística, reconhecemos as bases da racionalidade moderna que experimenta a emoção de se tornar medida do mundo não só através do discurso, como também através da técnica. Mas, no momento em que o homem moderno se sente poderosamente sujeito do próprio mundo, descobre que a palavra “sujeito” tem também o sentido de “submisso”, prisioneiro dos paradigmas lógicos que ele próprio criou e da angústia da sua liberdade criadora. Na experiência inebriante da subjetividade moderna, o homem contemporâneo se depara com a vertigem do nada e com a descoberta de uma complexidade que a razão lógica (e técnica) não sabe mais administrar.

Descobre que existe uma diferença entre racionalidade e racionalização. A racionalização pretende formatar o universo todo dentro de paradigmas lógicos e ontológicos coerentes e onnicomprensivos.

Acontece que a realidade transborda de todos os lados das nossas estruturas mentais: “Há mais coisas sobre a terra e no céu do que em toda nossa filosofia”, Shakespeare observou, há muito tempo. O objetivo do conhecimento é abrir, e não

fechar o diálogo com esse universo. O que quer dizer: não só arrancar dele o que pode ser determinado claramente, com precisão e exatidão, como as leis da natureza, mas, também, entrar no jogo do claro-escuro que é o da complexidade. (MORIN, 2001a, p.191).

Este desafio da complexidade, amplamente estudado, entre outros, por Edgar Morin, pressupõe um novo pensar que substitui a lógica com a dialógica. A racionalidade é uma estratégia de conhecimento e de ação que se fundamenta no diálogo. Não só no diálogo entre pessoas, mas também no diálogo com o universo. Um diálogo em que a razão renuncia para sempre a querer racionalizar tudo, a querer encerrar tudo dentro de uma estrutura de ideias logicamente coerentes, e aprende a se localizar no deserto das incertezas, do irracionalizável, do supra e do infra racional que sempre nos acompanha.

É aqui que podemos redescobrir um novo sentido “filosófico” para várias formas de pensar “regional”, normalmente consideradas como formas primitivas de pensar, subproduto da soberana atividade intelectual do pensar hegemônico logicamente estruturado. Muitas vezes, se qualifica negativamente este pensamento como pensamento mítico, esquecendo que *Mythos*, como *Logos*, quer dizer Palavra.

Tal qual faz o rigor da lógica racional na abordagem da realidade, também o pensamento mítico tem uma unidade fundamental, mas já em outro registro, em outra modulação em relação ao racional. É outro registro, dissemos, e não necessariamente um pensamento que se contraporía à razão, da qual ele sempre se esquia quando o intuito dela é explicá-lo com a lógica a que o nosso modo técnico-científico nos acostumou. A esse propósito, diria a respeito da razão e do mito o que Chesterton dizia a propósito do poeta e do lógico: o primeiro quer enfiar a cabeça no céu, o segundo quer enfiar o céu



na cabeça: é por isso que esta arrebenta. (NOVASKI, apud: MORAIS, 1988, p.25).

A racionalidade mítica é uma das diversas modalidades com que a racionalidade humana se manifesta. Quem autorizou a racionalidade lógica a reivindicar para si o monopólio da verdade e do conhecimento, desprezando todas as outras formas de racionalidade e de conhecimento? Se perguntar se a visão mítica é verdadeira significa já aceitar as regras do jogo definidas unilateralmente pela racionalidade lógica. O mito é uma outra forma de conhecimento, cuja validade não pode ser avaliada somente com critérios pertencentes a uma forma de racionalidade diferente.

Além do mais, a modalidade mítica de conhecimento, muito presente nos vários pensamentos “regionais” das culturas menorizadas, recupera aquela imersão na totalidade e na complexidade do real, ainda presente na filosofia do Heráclito, por exemplo. Sucessivamente, a razão lógica acaba como que estilhaçando o mito, separando as várias funções que ele exercia ao mesmo tempo.

Acontece que, ao querer conquistar todas as funções do mito, a razão rompe a unidade e o equilíbrio que antes regulavam as atividades do mundo mítico. O advento da modernidade, promovido pelo desenvolvimento da razão, provocou a emancipação de cada função especializada. Cada uma delas escapando a todo o controle e se desenvolvendo por sua conta com o risco de desequilibrar todo o conjunto. Desde então, cada uma destas funções tenta recompor, por própria conta, aquela unidade perdida. Para isso procura elaborar novas estruturas, como se estas ressuscitassem a estrutura original mítica. (MOURA, apud MORAIS, 1988, p.53).

A exaltação positivista do conhecimento científico, como nova religião da humanidade, e a sucessiva crise da racionalidade

moderna, são também sintomas de um anseio por esta unidade perdida. Isso não quer dizer que precisa renunciar à racionalidade lógica para assumir a racionalidade mítica. O erro seria o mesmo: absolutizar uma única forma de racionalidade, quando, pelo contrário, o desafio é repensar tudo numa perspectiva que recupera as várias formas de racionalidade humana, articulando-as dialogicamente entre elas, e rejeitando qualquer pretensão hegemônica absolutista.

Pressuposto básico da racionalidade dialógica é que as várias modalidades da racionalidade façam um voto de pobreza em matéria de conhecimento, sabendo que o anseio pela unidade e totalidade, que sempre acompanha o conhecimento humano, só poderá ser corretamente satisfeito se e quando as várias formas de racionalidade aprenderão a dialogar entre elas, na busca de um sentido que, num questionamento ininterrupto, se entrega ao inesgotável mistério do ser.

Por isso, a razão dialógica não é a mesma coisa que a razão dialética: a dialética ainda se move na lógica do discurso hegemônico e continua visando o objetivo de uma elucidação total do universo. A própria dialética hegeliana, além da tese e da antítese, tende sempre a uma síntese que resgata e totaliza a tese e a antítese anterior. A racionalidade dialógica, pelo contrário, renuncia a querer prender o universo num “pelourinho abstrato” identificado com a realidade concreta, e dialoga com o mistério do mundo, sem querer que deixe de ser mistério. A racionalidade dialógica renuncia à Totalidade lógica e se abre ao Infinito, verdadeira Totalidade que nos interpela como alteridade indisponível. (É sobre esta base que Lévinas pode falar de ética como filosofia primeira).

## Rumo uma racionalidade dialógica

A racionalidade dialógica substitui o princípio lógico do terceiro excluído com a possibilidade ética do terceiro incluído.

O princípio que rege a racionalidade lógica é a *disjunção* (em grego, *dia-ballein*) afirmando que “isto é isto *e não* outra coisa”; enquanto a racionalidade dialógica valoriza a linguagem simbólica (em grego, *syn-ballein*) que admite a possibilidade de uma coisa ser “isto *e também* outra coisa” (Cf. GALIMBERTI, 2003, p.14). Passar de um paradigma filosófico baseado na razão lógica a um paradigma baseado na razão dialógica é o que pode criar as condições de uma nova cultura ética de respeito e valorização das diferenças e de uma convivência humana não violenta. A questão ética, da qual tanto se fala, não pode ser encarada desvinculada da visão meta-ética, isto é, sem avaliar criticamente os paradigmas culturais que fundam e justificam os princípios éticos.

A deficiência ética da cultura hegemônica, que se manifesta cada vez mais na sua incapacidade de dar conta do compromisso assumido com a qualidade da vida humana no mundo, consiste justamente em ter absolutizado um único tipo de saber, que não consegue respeitar a alteridade de outros saberes e dialogar com eles, sem querer fagocitá-los. A sorte da Filosofia foi abandonada aos domínios da Lógica, isto é, do aprendizado de um pensar que é considerado correto quando baseado no princípio de identidade, de não contradição e do terceiro excluído. Isso se traduz num tipo de convivência humana na qual o que não é “idêntico” se torna automaticamente contraditório (inimigo) ou excluído (marginalizado). Mesmo marginalizados, porém, existem outros saberes que constituem um reservatório rico de novas energias vitais para o nosso mundo culturalmente e eticamente raquítico, porque se limitou a uma dieta monotonamente lógica.

São outros saberes que nos lembram que o campo específico da filosofia

não se delimita pela “lógica” compreendida como doutrina do correto pensar, e sim pela efetiva correspondência ao apelo imperante do pensar *que descortina mundo, coisas e Terra como um sinal do verdadeiro*. (GALEFFI, 2003, p.184).

Galeffi fala, nesse contexto, de um filosofar polilógico, “compreendendo-se aí não apenas a junção arbitrária de muitas “lógicas”, mas, sobretudo, a reunião de diferentes vozes engajadas em diferentes temporalidades” (GALEFFI, 2003, p.110) e, acrescentaríamos, em diferentes espacialidades regionais.

O filosofar pode se manter polilógico só se conduzido com uma racionalidade dialógica, que renuncia à pretensão prometeica de roubar o fogo da verdade com uma única modalidade de pensamento e um único tipo de discurso. A palavra verdadeira é sempre dialógica e, como já nos lembrava Paulo Freire, ninguém “pode dizer a palavra verdadeira sozinho, ou dizê-la para os outros, num ato de prescrição, com o qual rouba a palavra aos demais” (FREIRE, 1987, p.78). E a palavra verdadeira de que se ocupa a filosofia é uma palavra que tenta traduzir o mais importante do conhecimento humano que é o pensamento do sentido. “No pensamento do sentido, encaminhamo-nos para um lugar onde se abre o espaço que atravessa e percorre tudo que fazemos ou deixamos de fazer” (HEIDEGGER, 2002, p.58).

Ora, quando se trata de pensamento do sentido, a palavra mítica, religiosa, poética... tem a mesma dignidade e, quem sabe, até maior propriedade do que a palavra lógica. Podemos aqui lembrar a advertência extremamente oportuna de Heidegger, quando escreve: “Alguém pode dominar inteiramente a “lógica” sem, no entan-

to, jamais produzir um pensamento verdadeiro” (HEIDEGGER, 1998b, p.200). Por isso, não podemos aceitar a ideia do próprio Heidegger de que seja possível filosofar só na língua grega ou alemã. Pelo contrário, a grandeza da filosofia grega ou alemã deveria simplesmente mostrar como a arte de pensar pode se articular com as concretas e diferentes realidades espaço-temporais. A filosofia não se caracteriza pela correspondência à modalidade grega ou alemã de pensar, mas é a modalidade grega ou alemã de pensar que se caracteriza como filosofia pela busca incansável do sentido do ser em sua diversidade inesgotável.

Nesse sentido, teríamos que aprender a filosofar em língua e linguagem própria se decidíssemos acolher a diversidade da vida espiritual dos povos e nações humanas a partir de nossas próprias formas de celebrar o acontecimento da existência. Isto poderia nos fazer-aprender a conviver com as diferentes vozes do ser-sendo espalhadas pelo mundo. Teríamos, inclusive, um bom motivo para “apurar” a nossa comum prepotência intelectual diante do que se afirma que pode e deve ser considerado verdadeiramente filosófico, ou comprovadamente científico, ou reconhecidamente artístico, ou fielmente religioso. (GALEFFI, 2003, p.122).

Resgatar e dar dignidade filosófica aos diversos saberes regionais pode ajudar a razão humana a balançar mais sabiamente a própria dieta, tirando seu repasto também dos campos do poético, do emocional, do imaginário, do místico, do intuitivo, etc.; campos estes muito bem cultivados em culturas diferentes da hegemônica. Uma razão humana mais sadia, porque menos lógica e mais dialógica, poderá colocar a reflexão filosófica na condição de contribuir, de forma decisiva, na construção de um mundo mais ético, em que a alteridade da natureza, dos outros e do Outro se torna medida do pensar e do agir.

Talvez, para isso, o mistério cristão da encarnação possa nos oferecer a sugestão de um caminho interessante, alternativo àquele proposto pela pura racionalidade lógica. Na carta encíclica *Fides et Ratio*, João Paulo II declarava:

O mistério da Encarnação permanecerá sempre o centro de referência para se poder compreender o enigma da existência humana, do mundo criado, e mesmo de Deus. A filosofia encontra, neste mistério, os desafios extremos, porque a razão é chamada a assumir uma lógica que destrói as barreiras onde ela mesma corre o risco de se fechar. (n.80).

A razão lógica, para um bom funcionamento, precisa sempre, de uma forma ou de outra, se desencarnar e desconsiderar os limites e a complexidade nem sempre racionalizável da “carne”.

Na “lógica” da Encarnação, em vez, “*ó logos sarx egheneto*” (Jo. 1:14). Ora, se o *logos* se torna *sarx* (carne), então o *diá-logos* se torna “*diá-sarx*”, isto é, a racionalidade partilhada se torna carne partilhada. É o que, na cultura e na linguagem bíblica, se considera como conhecimento verdadeiro; um conhecimento que, em vez de comer da árvore da vida, gera nova vida através do diálogo “carnal”. Para nos aproximar do mistério inesgotável da Verdade não basta um diálogo verbal, de teorias e sistemas; é preciso também se engajar e comprometer existencialmente com o dialogante.

É a dimensão erótica do conhecimento, que completa a dimensão da amizade pela sabedoria, destacando como componente decisivo um envolvimento “carnal”, e não simplesmente lógico, naquela busca de sentido que caracteriza todo filosofar. Segundo um comentário de Heidegger, esta dimensão envolvente do conhecimento caracteriza também o sentido original da palavra filosofia, assim como aparece em Heráclito:

Um *anér philosophos* é aquele, *hós philei to sophón; philein*, que ama a *sophón* significa aqui, no sentido de Heráclito: *homologein*, falar assim como o *Lógos* fala, quer dizer, corresponder ao *Lógos*. Este corresponder está em acordo com o *sophón*. Acordo é *harmonia*. O elemento específico de *philein* do amor, pensado por Heráclito, é a *harmonia* que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem originariamente numa disponibilidade de um para com o outro. (HEIDEGGER, 1996, p.32).

Assim, uma reflexão filosófica autenticamente dialógica não poderá não levar também a uma ética de respeito e de solidariedade que irá nos permitir experimentar aquela alegria natalícia que sempre acompanha a encarnação do *Logos*.





## CAPÍTULO V

# SÓCRATES, A EDUCAÇÃO E A SABEDORIA DO NÃO-SABER

Pois pensar não é saber. É não saber. Quando se pensa não se pretende saber; e quando se pretende já saber, não se pensa. [...] Por isso só aprende quem pensa. Pois pensar significa acolher o mistério da realidade irrompendo nas realizações do real. (CARNEIRO LEÃO, 2003, p.27).

A questão do saber e do não saber é considerada central quando se fala em educação; mas, afinal, o que significa “saber”? A filosofia e a prática educativa socrática colocam radicalmente o problema do tipo de saber que está em jogo na educação e é justamente este problema que o presente capítulo se propõe analisar. Somos desafiados a repensar as dimensões do nosso conhecimento e os nossos paradigmas pedagógicos, recuperando a doutrina socrática do “conhece-te a ti mesmo e reconhece quão pouco sabes”; uma doutrina que, conforme observa Popper (2006, p.34), “foi banida pela crença de que a verdade é manifesta e pela nova confiança do homem em si próprio, exemplificada e ensinada de diferentes modos por Lutero e Calvino, Bacon e Descartes”.

A visão moderna de conhecimento nos acostumou a identificar o saber com a certeza. Descartes teoriza que os estudos devem ter por objeto somente aquilo que estiver acima de qualquer dúvida e, na terceira das *Regras para a direção do espírito*, assim declara:

Sobre os objetos propostos ao nosso estudo, é necessário procurar não o que os outros pensaram ou o que nós mesmos

conjecturamos, mas aquilo de que podemos ter uma intuição clara e evidente, ou o que podemos deduzir com certeza. Pois não é de outro modo que a ciência se adquire (DESCARTES, 2010, p.410).

Hoje sabemos que também o conhecimento científico é sempre e somente conhecimento humano e, portanto, “está misturado com os nossos erros, os nossos preconceitos, os nossos sonhos e as nossas esperanças” (POPPER, 2006, p.52). Além disso, acreditamos que a dimensão de mistério é constitutiva da nossa existência humana no mundo e que o nosso conhecimento, enquanto conhecimento humano, jamais poderá prescindir desta dimensão do nosso ser. Isso significa abrir-se a uma dimensão transcendente do processo educativo, que valoriza mais o pensar do que o saber.

Somente quem reconhece o seu não saber frente ao “mistério da realidade” se encontra na condição de aprender a pensar e de aprender pensando. Mais que simplesmente acumular conhecimento, o importante é aprender a pensar. Já no século XVI, Montaigne (1996, p.140) escrevia que precisava “indagar quem sabe melhor e não quem sabe mais”, e não se preocupar “por guardar a memória, deixando de lado, e vazios, juízo e consciência”.

A ideia de “sociedade do conhecimento” aparece hoje com frequência, mas isso evidencia a realidade de uma sociedade mais preocupada com o poder e o fazer que com o ser. A sociedade do conhecimento frequentemente encontra-se numa assustadora indigência de pensamento. Na sociedade do conhecimento, as pessoas têm acesso a uma infinidade de informações, mas pouco desenvolvem a capacidade de pensar. Conhecem quase tudo sobre “como” fazer quase tudo, mas continuam semianalfabetas em relação ao “por que” fazer ou não fazer. Sobra conhecimento, falta pensamento.

Trata-se de integrar a “sociedade do conhecimento” com a “sociedade do pensamento”, para que as pessoas, que hoje têm acesso a uma infinidade de informações, possam desenvolver também a capacidade de pensar. O conhecimento é matéria prima do pensamento: mas o conhecimento adquire todo o seu valor quando é administrado pela capacidade de pensar. Por isso, é fundamental que a educação ajude as pessoas a aprender a pensar, para poder valorizar o conhecimento, porque o pensar humano educado não leva à certeza, como queria Descartes, mas à capacidade de lidar com as incertezas e a uma atitude de diálogo e tolerância, que é decisiva para a qualidade ética da convivência humana.

Tudo se submeterá ao exame da criança e nada se lhe enfiará na cabeça por simples autoridade e crédito. Que nenhum princípio, de Aristóteles, dos estoicos ou dos epicuristas, seja seu princípio. Apresentem-se-lhe todos em sua diversidade e que ela escolha se puder. E se não puder fique na dúvida, pois só os loucos têm certeza absoluta em sua opinião. (MONTAIGNE, 1996, p.152).

E continua com uma citação de Dante Alighieri: “Não menos que saber, duvidar me apraz” (Che non men che saber, dubbiar m’agrada). Este duvidar não corresponde à dúvida metódica de Descartes, que é finalizada ao adquirir a certeza do conhecimento, mas coloca-se como alternativa a um tipo de saber que exclui a dimensão transcendente da verdade. Trata-se, portanto, de uma dimensão de espírito que entra constitutivamente numa nova visão de educação; não é por acaso que Sócrates é condenado como corruptor da juventude, e corruptor porque ímpio.

A figura de Sócrates encarna a nova visão de educação que vem se definindo com o aparecimento do pensar filosófico e é no diálogo platônico *Apologia de Sócrates* que encontramos a pri-

meira tematização do conflito entre a visão tradicional e a visão filosófica da educação. Conflito que articula estritamente a questão da educação com a questão da “piedade” e que tem um desfecho dramático com a condenação à morte do filósofo, mostrando a grande relevância que as questões da educação e da religiosidade tinham para as pessoas envolvidas nesse conflito.

Sócrates, que Jaeger (1979, p.475) considera como “o mais espantoso fenômeno pedagógico da história do Ocidente”, é condenado como um sujeito perigoso para a educação e é a falta de “piedade” que se torna prejudicial para a educação da juventude, segundo a acusação de Meleto. Ora, o nosso intento é mostrar que esta tese da acusação contra Sócrates é correta, mas em sentido totalmente diferente daquilo que entendia Meleto, porque o que entra em choque no processo de condenação de Sócrates são visões profundamente diversas de educação e do tipo de “espiritualidade” que orienta o processo educativo e que é definido pela relação que o educador tem com a verdade.

No diálogo platônico, a acusação formal do processo é resumida pelo próprio Sócrates da seguinte maneira: Sócrates “é culpado de corromper os moços e não acreditar nos deuses que a cidade admite, além de aceitar divindades novas” (PLATÃO, 2001, p. 122-123). A ligação entre as duas acusações aparece claramente pouco depois:

Não obstante, declara-nos, Méleto, porque motivo andas a espalhar que eu corrompo os jovens? Segundo a queixa que apresentaste, deve ser por ensiná-los a não acreditar nos deuses em que a cidade acredita, porém em demônios de nova modalidade. Não é isso o que afirmas: que com essa doutrina eu os corrompo? (PLATÃO, 2001, p. 126).

Meleto confirma que é precisamente isso que ele está dizendo. Solicitado a esclarecer melhor se a acusação se refere sim-

plesmente ao fato de introduzir novos cultos ou à recusa de venerar aos deuses, Meleto responde significativamente, embora de forma não muito coerente: “O que afirmo é que não acreditas absolutamente na existência dos deuses” (PLATÃO). Com isso estão colocados os elementos decisivos de um confronto que, para além da aparente leviandade e inconsistência da acusação, assume uma relevância que atravessa os séculos, chegando até nós.

O que está em jogo no processo a Sócrates é muito mais sério e profundo do que a formulação verbal das acusações deixaria acreditar, adquirindo a característica de um processo formal à filosofia nascente. Não é por acaso que Sócrates precisa esclarecer, mais de uma vez, que ele está sendo acusado incorretamente de coisas que pertenciam ao pensamento de filósofos naturalistas ou sofistas, como já tinha acontecido na comédia *As nuvens* de Aristófanes. “Sócrates erra por investigar indevidamente o que se passa em baixo da terra e no céu, por deixar bons os argumentos ruins e também por induzir outros a fazerem a mesma coisa” (PLATÃO, p. 115).

Quando um povo precisa de um bode expiatório contra uma suposta perigosa ameaça, não importa a consistência ou a coerência do procedimento inquisitório. Que Sócrates de fato compartilhasse do pensamento dos naturalistas ou dos sofistas é um detalhe insignificante tanto para Meleto, quanto para a maioria que o condenou. No tribunal, Sócrates estava representando a ameaça que provinha do novo pensar filosófico e por isso estava sendo julgado. A única saída possível, para ele, seria desistir de filosofar, não tanto tentar justificar a sua filosofia ou tentar esclarecer que não é a mesma de outros pensadores. Sócrates percebe claramente isso, quando imagina o que poderiam propor-lhe os juízes:

Sócrates, não daremos atenção a Ânito; vamos absolver-te, com a condição de parares com essa investigação e não te dedicares

de hoje em diante à filosofia; porém, se fores mais uma vez apanhado nessas práticas, morrerás por isso (PLATÃO, p. 130).

A condenação de Sócrates fica praticamente decretada pela resposta que ele dá a esta proposta que seria a única condição de absolvição: “Estimo-vos, atenienses, e a todos prezo, porém sou mais obediente aos deuses do que a vós, e enquanto tiver alento e capacidade, não deixarei de filosofar” (PLATÃO.).

## A ameaça do não saber socrático

Nesta altura da nossa reflexão, torna-se necessário entender porque este tribunal ateniense considerava tão perigosa a prática filosófica, a ponto de justificar a condenação à morte daquele que, no momento, era o seu mais significativo representante.

As acusações formuladas no processo indicam claramente que o que mais preocupa os acusadores, em relação à filosofia, é justamente a questão da educação, estritamente atrelada ao modo de considerar a relação com o “divino”. Não é possível desvincular a questão do conhecimento da questão da educação; e a filosofia se ocupa, desde o seu nascimento, com uma nova concepção de conhecimento, que encontra na atitude socrática o seu desenvolvimento ético e que, por conta disso, acaba envolvendo mais diretamente o problema educacional. Sócrates não se refere à sua atividade com a palavra educação (*paideia*), porque considera representantes oficiais da *paideia* do seu tempo Górgias de Leontini, Pródico de Ceos e Hípias de Élis (cf. PLATÃO, p. 116), dos quais quer claramente se diferenciar. Neste sentido, “nunca ensinei pessoa alguma” (PLATÃO, p. 135), declara Sócrates. Mas,

Através dele, a missão de toda a educação é banhada por uma luz nova: já não consiste no desenvolvimento de certas ca-

pacidades nem na transmissão de novos conhecimentos; [...]. Identifica-se com a aspiração socrática ao conhecimento do bem, com a *phronesis*. E esta aspiração não se pode restringir aos poucos anos duma chamada cultura superior. Só pode alcançar o seu objetivo ao longo de toda a vida do Homem; de outro modo não o alcança. Isto faz mudar o conceito de essência da *paideia*. A cultura em sentido socrático converte-se na aspiração a uma ordenação filosófica consciente da vida, que se propõe cumprir o destino espiritual e moral do Homem. (JAEGER, 1979, p.532).

A questão do conhecimento como sabedoria é tema central da *Apologia de Sócrates*, porque é justamente o questionamento em relação à efetiva sabedoria da cultura tradicional que mais incomoda aqueles que se consideram os responsáveis pela tradição e pelos bons costumes. “Semelhante fama, atenienses, não me veio senão de certa sabedoria que me é própria. Que espécie de sabedoria?” (PLATÃO, 2001, p. 117). O oráculo que declara Sócrates como o mais sábio, provoca o filósofo a empreender uma pesquisa sobre o sentido desta afirmação que leva a uma nova definição de saber e de sabedoria.

Depois de sondar políticos, poetas e artesãos, Sócrates sinaliza a lacuna comum do tipo de conhecimento deles: “pelo fato de cada um deles conhecer a fundo determinada profissão, julgavam-se também proficientes nas questões mais abstrusas, donde estragar esse defeito fundamental de todos a sabedoria de cada um” (PLATÃO, 2001, p. 120). Portanto, a superioridade da sabedoria socrática define uma nova atitude de conhecimento, de relacionamento com a verdade, que desafia toda a cultura vigente. Finalizando a sua entrevista com um político, Sócrates declara:

Depois, ao retirar-me, falava a sós comigo: mais sábio do que este homem terei de ser, realmente. Pode bem dar-se que, em

verdade, nenhum de nós conheça nada belo e bom; mas este indivíduo, sem saber nada, imagina que sabe, ao passo que eu, sem saber, de fato, coisa alguma, não presumo saber algo (PLATÃO, p. 119).

Questionando o saber da *pólis*, representado pelos seus mais cultos expoentes, o filósofo questiona também o sistema educacional e denuncia que, na realidade, os dirigentes da cidade brincam com coisas sérias, como Meleto, “com fingido zelo, a respeito de assunto a que nunca atribuiu a mínima importância” (PLATÃO, p. 123). E esta leviandade em relação à educação aparece claramente no único momento realmente dialógico da *Apologia*, quando Sócrates interroga Meleto sobre quem corrompe e quem torna melhores os jovens. Se ele está acusando Sócrates de corromper a juventude, deve ter claro o que significa educar os jovens e quem os pode tornar melhores. A reticência de Meleto em responder mostra a dificuldade dele em acompanhar um diálogo reflexivo, por não estar acostumado a “pensar”, mas estar simplesmente expressando o senso comum daqueles que estão convencidos de que

“um celerado de nome Sócrates anda a corromper os moços. Mas, se alguém lhes pergunta de que se ocupa e o que ensina, não têm o que dizer, porque de todo o ignoram. E, para encobrirem sua perplexidade, recorrem a essas imputações vulgares comumente assacadas contra os amantes da Sabedoria (PLATÃO, p. 121-122).

A dificuldade de Meleto em pensar a educação se mostra logo na sua resposta à insistência de Sócrates, que o obriga a dizer alguma coisa. Sócrates está perguntando “quem’ torna melhores os jovens, e Meleto responde: “As leis”. Trata-se de uma resposta particularmente significativa, que revela muito da visão de educação



tradicional que se incomoda com a filosofia. Por que se preocupar com “quem’ deveria educar os jovens? As próprias leis e instituições da cidade, por si mesmas, os tornam virtuosos, levando-os a prestigiar o que a cidade prestigia e a desprezar o que a cidade despreza. Nenhuma educação seria mais certa e eficaz, se entre as instituições da *pólis* e os jovens não se intrometessem os filósofos, contaminando-os com a praga do pensamento reflexivo, que os afasta da adesão espontânea e natural ao que todo mundo sente e pensa.

Sócrates não desprezava as instituições da *pólis*; muito pelo contrário, ele estava pronto a testemunhar com a morte o seu respeito para as leis da cidade. Mas, para ele, quando se trata de educação, não basta o contato direto com as instituições da cidade sem a mediação de alguém que pensa e que sabe ajudar os jovens a aprender a pensar com a própria cabeça. Sócrates, portanto, não pode aceitar a resposta de Meleto, que indica as leis como responsáveis diretas pela educação da juventude, e reformula de forma mais explícita a sua pergunta. “Não foi isso que te perguntei, meu caro, porém o homem, que terá, naturalmente, para começar, de conhecer as leis” (PLATÃO, p. 123).

Novamente a resposta de Meleto decepciona, mostrando que sua aversão a Sócrates prejudicou realmente a sua capacidade de pensar. A pergunta de Sócrates tentava conduzir Meleto a se concentrar sobre a figura humana do educador (não “o que’, mas “quem’, qual pessoa), que naturalmente deverá também conhecer as leis; Meleto considera somente o final da pergunta e responde que quem conhece as leis são os juízes. Trata-se de uma resposta estrategicamente correta, na perspectiva do acusador, mas que mostra, mais uma vez, a incapacidade de pensar a educação. Será que os juízes deviam ser considerados todos bons educadores, pelo simples fato de ser bons conhecedores das leis?

E mais: além dos quinhentos juízes, tinham muitas pessoas assistindo como ouvintes e um correto senso democrático

comportava reconhecer que elas também tinham conhecimento das leis e, só por isso, conforme a opinião de Meleto, elas também seriam idôneas para educar. O mesmo senso democrático não podia deixar de fora os membros do Senado (outra instituição de quinhentas pessoas) e a Assembleia popular de todos os cidadãos com direito de voto, que naturalmente, conhecendo as leis, se encontravam todos em condição de serem bons educadores dos jovens. Então, conclui Sócrates, “Ao que parece, todos os atenienses os deixam bons e nobres, menos eu. Sou o único a corrompê-los”. E Meleto confirma: “Exatamente” (PLATÃO, p. 124).

Sócrates não quer contestar, diretamente, esta extrapolação democrática que reconhece competência educativa a todos os cidadãos; por isso, prefere continuar o diálogo dando uma volta estratégica no mundo dos cavalos e dos outros animais, onde é incontestável que somente bem poucos sabem como lidar com estes seres vivos para torná-los melhores. Meleto acredita no automatismo educativo das instituições políticas e vê na majestade das leis a eficácia formativa dos jovens; Sócrates está constantemente interessado no valor da pessoa singular e procura homens que saibam educar individualmente.

A continuação do diálogo de Sócrates com Meleto, vertendo sobre a acusação de impiedade e de ateísmo, evidencia o ponto crucial da divergência das visões educacionais que aqui se confrontam. Parece que a acusação de Meleto é uma brincadeira. “Pois quer parecer-me que ele se contradiz na sua acusação. É como se dissesse: Sócrates é culpado por não acreditar nos deuses, mas acredita que existem deuses. Positivamente, tudo isso não passa de pilhéria” (PLATÃO, p. 126). Mas, de novo, Meleto e os outros acusadores de Sócrates consideram como detalhe que ele ensine a venerar outros deuses ou a não venerar de modo algum aos deuses.

O que interessa e incomoda profundamente é que a filosofia e a educação de Sócrates nascem e se alimentam de uma atitude de espírito, uma “espiritualidade’ outra, uma espiritualidade que pode até ser considerada ateia pela religiosidade tradicional. A acusação é apresentada de forma ingênua e incoerente, mas capta o que realmente é muito perigoso e ameaçador no pensamento e na *paideia* filosófica socrática. Como observa Jaeger (1979, p.539-540), falando de Sócrates, “o conhecimento da essência e da força do bem, que se apodera do seu interior como força arrebatadora, converte-se para ele num novo caminho para encontrar o Divino”.

## A espiritualidade filosófica monoteísta

A questão da religiosidade na *Apologia de Sócrates* se coloca em estreita relação ao tema do conhecimento e da sabedoria. A superior sabedoria socrática, que se funda sobre a consciência de não saber, comporta a seguinte convicção:

Mas o que eu penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia particularmente a Sócrates e que se serviu do meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: Homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria. (PLATÃO, 2001, p. 121).

A verdadeira sabedoria implica o reconhecimento da dimensão transcendente da verdade, um reconhecimento que modifica radicalmente também a atitude e a modalidade educacional.

Para Sócrates, viver filosofando significa se dedicar ao conhecimento de si e dos outros e se configura como obediência a

uma ordem divina, para o bem individual e coletivo. “É o que me ordena fazer a divindade, bem o sabeis, estando eu convencido de que nunca nesta cidade vos tocou por sorte maior bem do que o serviço por mim a ela prestado” (PLATÃO, p. 131). A *Apologia de Sócrates* é talvez o escrito platônico em que aparece com mais frequência a palavra deus, no singular. Este monoteísmo filosófico, no contexto de uma cultura religiosamente politeísta, nos convida a um exame cuidadoso e aprofundado desta nova atitude espiritual, que aparece desde o próprio nascimento da filosofia.

A hipótese da água como princípio ontológico e gnosiológico de todas as coisas, elaborada por Tales de Mileto, mais que uma hipótese científica, no sentido atual da palavra, se apresenta como uma nova atitude de conhecimento da realidade, que se fundamenta numa nova concepção do divino.

O próprio Aristóteles lembra que Tales teria apresentado uma segunda tese, aparentemente contraditória com aquela, mais conhecida, da água: “Tudo está cheio de deuses”. Será que essas duas teses, a da água e a dos deuses, são afirmações conflitantes, ou será que elas indicam o caminho para a verdadeira compreensão do sentido que a teoria de Tales tinha, na época em que foi formulada? Quando Aristóteles fala de Tales, na *Metafísica*, inicia apresentando aquela que poderíamos considerar a primeira definição do método científico como aquilo que nos permite deduzir hipóteses e leis gerais a partir de observações e experimentos; mas depois continua, dizendo:

Há também quem acredite que os mais antigos, que por primeiro disseram sobre os deuses, muito antes da presente geração, também tiveram essa mesma concepção da realidade natural. De fato, afirmaram Oceano e Tétis como autores da geração das coisas, e disseram que aquilo sobre o quê juram os deuses é a água, chamada por eles Estige. (ARISTÓTELES, 2002, p. 17).

Esta evocação, feita por Aristóteles, do antiquíssimo saber mítico sobre o Oceano, Tétis e Estige, o lendário rio original, e a surpreendente menção aos “que por primeiro discorreram sobre os deuses”, que coloca também Tales entre aqueles que especularam a respeito dos deuses, nos oferece uma preciosa sugestão interpretativa do pensamento dele, que supera o aparente conflito entre suas teses. Quando fala de água, Tales está tentando dizer algo sobre o mistério da origem, sem recorrer às imagens sagradas da mitologia.

Do mesmo modo que a água dá vida às coisas, assim também se passa com o fundamento divino originário: vivifica tudo o que penetra. Desse modo, a frase de Tales sobre a originariedade da água pretende afirmar o seguinte: em todo o real atua uma força divina, de poder criador, assim como o rio originário do mito, que tudo penetra como a mantenedora da vida, a água. (WEISCHEDEL, 2000, p.22-23).

O discípulo de Tales, Anaximandro, continua e aprofunda este novo caminho, com a ideia genial do *apeiron*, que, pela própria formulação privativa, indica, ainda mais claramente, aquele retrocesso à ignorância de onde nasce a atitude filosófica, na busca de um divino originário sem imagens, sem definição (indefinido), sem limite (ilimitado). Mas quem primeiro tematizou a transformação do sagrado no divino, operada pela filosofia, foi Xenófanes de Cólofon com sua crítica ao antropomorfismo da mitologia.

Tivessem os bois, os cavalos e os leões mãos, e pudessem, com elas, pintar e produzir obras como os homens, os cavalos pintariam figuras de deuses semelhantes a cavalos, e os bois semelhantes a bois, cada (espécie animal) reproduzindo a sua própria forma. (Frg. 15, apud: BORNHEIM, 2011, p. 32).

A vontade de verdade, como diria Nietzsche, leva o ser humano a querer, de qualquer jeito, dispor dela, pintando-a a sua

imagem e semelhança, criando simulacros que possam dar a ilusão de dispor dela quando e como deseja. Mas o filósofo descobre que a verdade, na sua profundidade originária, é divina e, como tal, é sempre mais: “Um único deus, o maior entre deuses e homens, nem na figura, nem no pensamento semelhante aos mortais” (Frg. 23, apud: Idem, p. 33). Esta “profissão de razão’ monoteísta abre o caminho para a elaboração ontológica de Parmênides e para a ideia do Ser, como tradução da dimensão profunda e misteriosa da realidade. Como observa Heidegger,

De há muito, o mistério nos foi proposto na palavra “ser’. É por isso que o “ser’ é apenas uma palavra provisória, no sentido de palavra precursora. Cuidemos que nosso pensamento não lhe corra apenas atrás, de olhos fechados. Pensemos que “ser’ significa originariamente “vigência’ e “vigência’ significa adiantar-se e perdurar no des-encobrimento da verdade. (HEIDEGGER, 2002, p.203).

## Misticismo filosófico e educação

Esta volta às origens era necessária para entender melhor o deus de que tanto fala Sócrates, fonte de sua piedade e motivo do conflito dramático que o leva à morte. A acusação dele não acreditar nos deuses que os atenienses acreditavam tinha algo de verdadeiro, embora ele não desprezasse a religião popular. Mas a sua adesão incondicionada ao filosofar tinha operado nele a transformação do sagrado no divino, uma transformação que se manifestava na sua vida e na sua prática de educador. Uma primeira consequência disso era sua concepção de verdade.

Sócrates sempre desconfiou do óbvio e quase sempre consegue mostrar que o óbvio é irreal e que a verdade é muito ra-

ramente óbvia. O modo como mostra isso é a substância da discussão e dá a ela empolgação e dinamismo. Chegar a uma conclusão não é o objetivo. O objetivo é ensinar às pessoas com quem ele está conversando como pensar e, principalmente, como pensar por si mesmas. (JOHNSON, 2012, p.72).

Ora, precisamos relembrar que é justamente a falta desta atitude de espírito, desta “espiritualidade”, que prejudica a efetiva sabedoria dos sábios de Atenas que, pelo fato de conhecer bem alguma coisa, consideram-se sapientíssimos mesmo “nas questões mais abstrusas” (PLATÃO, 2001, p. 120).

Para saber quais são, para Sócrates, estas “outras matérias de grande importância” podemos recorrer a um resumo das recomendações dele ao cidadão de Atenas:

Como se dá, caro amigo, que, na qualidade de cidadão de Atenas, a maior e mais famosa cidade, por seu poder e sabedoria, não te envergonhes de só te preocupares com dinheiro e de como ganhar o mais possível, e quanto à honra e à fama, à prudência e à verdade, e à maneira de aperfeiçoar a alma, disso não cuidas nem cogitas? (PLATÃO, p. 130).

É interessante notar que, na hora de exercer a sua missão educativa, Sócrates se dirige a um indivíduo, no singular, não a um auditório anônimo, e ele sondará este indivíduo para ajudá-lo a verificar se ele efetivamente é, ou somente pensa ser, sábio; “No caso, porém, de convencer-me de que é carecente de virtude, embora diga o contrário, repreendê-lo-ei por dar pouca importância ao que é de mais valor e ter em alta estima o que de nada vale” (PLATÃO, p. 130-131). Afinal, as coisas mais importantes têm a ver com a verdade e a virtude, duas realidades que para Sócrates são inextricavelmente unidas, a ponto que a virtude de uma pessoa depende de como esta pessoa se relaciona com a verdade.

Ora, o relacionamento com a verdade muda profundamente dependendo do relacionamento com o transcendente, que essencialmente pode se estruturar de três formas diferentes: religiosa, ateia ou mística. O relacionamento de tipo religioso e ateo é um tipo de relacionamento essencialmente dogmático, que pressupõe encontrar nos deuses (*mitologia*) ou nos homens (*sofística*) a medida última e inquestionável da verdade de todas as coisas. O que torna ameaçadora a atitude de Sócrates em relação à educação é o seu misticismo filosófico monoteísta, que relativiza tanto o antropomorfismo das verdades consideradas intocáveis pelos religiosos como o antropocentrismo absoluto da visão dos sofistas. “É certo que, pelo seu modo de ser espiritual, Sócrates é incapaz de ‘aceitar qualquer dogma’. Mas um homem que vive e morre como ele viveu e morreu tem em Deus as suas raízes” (JAEGER, 1979, p.540).

Na realidade, a espiritualidade filosófica monoteísta nasce dentro da religiosidade do sagrado mitológico, mas depois se distancia das suas origens mitológicas e se apresenta com características que modificam profundamente a percepção e a relação do homem com a verdade, determinando o conflito a que assistimos no processo a Sócrates, como também no enredo das tragédias deste mesmo período.

Tal como o filho se separa do pai e luta com ele e, no entanto, não poderia ter existido sem ele, assim o pensamento filosófico e a afirmação da pessoa humana contida na tragédia denuncia a insuficiência dos deuses, e entra mesmo em conflito com eles. É o conflito específico que houve na piedade grega e que tem as suas vítimas míticas e reais: Antígona e Sócrates, vítimas, sem dúvida alguma, do sacrifício que os deuses exigem para dar passagem à nova piedade, ao nascimento da consciência. (ZAMBRANO, 1995, p.54).



A “nova piedade” socrática se manifesta, de forma incisiva e desafiante, numa frase emblemática da *Apologia*: “sou mais obediente ao deus do que a vós” (cf. PLATÃO, 2001, p. 130). Mas esta afirmação, poderíamos perguntar, não é também uma declaração de intransigência e fundamentalismo religioso? Não, porque o “deus” da espiritualidade filosófica é justamente o *apeiron*, o não-dogmaticamente definido. Na piedade mitológica antropomórfica deus se identifica com o que é dogmaticamente por nós considerado como verdade, mas Sócrates sempre desmonta ironicamente qualquer manifestação de dogmatismo; “é sua hostilidade não apenas à “resposta certa”, mas quanto à ideia de ser a resposta certa” (JOHNSON, 2012, p.72).

A atitude não dogmática, que nasce da espiritualidade filosófica, se traduz numa atividade educativa tipo muriçoca, que não deixa a cidade deitar e dormir no berço esplêndido das certezas superficiais de um saber não pensado (Cf. PLATÃO, 2001, p. 132). E esta atividade educativa é uma missão que vem do alto como “dádiva do deus” e o educador não pode, por nenhum motivo, desertar do lugar a ele designado pelo deus. É nesta espiritualidade filosófica que podemos sempre re-encontrar o fundamento mais sólido da motivação de nossa atividade educacional, reforçada também pela percepção da decisiva relevância sócio-política deste nosso serviço prestado à divindade (Cf. PLATÃO, 2001, p. 131). Uma atividade que mereceria, no tempo de Sócrates com hoje, bem outro reconhecimento social: “Não há nada tão indicado, atenienses, para um indivíduo nessas condições, do que ser alimentado no Pritaneu, muito mais do que para qualquer de vós que houvesse sido vencedor em Olímpia” (PLATÃO, p. 140).

Para destacar ainda mais a característica da visão socrática de educação, falta dizer alguma coisa sobre a forma atea de relacionamento com o transcendente. Johnson (2012, p.71) obser-

va que na época de Sócrates “havia – e há desde então, e haverá no futuro – dois tipos fundamentalmente distintos de filósofos. O primeiro lhe diz o *que* pensar; o segundo *como* pensar”. O primeiro tipo de filósofo, na época de Sócrates, era representado pelos sofistas, que, depois do nascimento da filosofia, são os primeiros pensadores a cortar o laço da verdade com o “divino”, se constituindo como um movimento filosófico-cultural que tenta encontrar uma saída do monoteísmo filosófico pré-socrático, considerando, como medida hermenêutica, criadora e ordenadora de todas as coisas, o ser humano e não uma *arqué* preexistente e independente de nós, que teria necessariamente características divinas.

Os sofistas são os primeiros a perceber e a tematizar a importância e a centralidade da educação na constituição da polis. Observando como vinha estruturando-se a convivência na cidade que inventou a democracia, os sofistas evidenciam um elemento de importância fundamental: quem determina os rumos dos públicos debates e das assembleias, onde se decide como devem ser as coisas, não é mais um sacerdote, um adivinho ou um soberano inquestionáveis, e sim o homem que sabe falar e argumentar da forma mais convincente. Nada é predeterminado, é o homem que se torna medida do que é verdadeiro ou falso, do que é justo ou injusto, por meio do logos.

Os sofistas descobrem algo que até hoje constatamos a cada instante: saber e saber falar é poder. Hoje podemos verificar a verdade disso considerando o poder que tem a comunicação, mediante os meios, cada vez mais sofisticados, que permitem a exploração do poder criativo da palavra, da imagem, do som. Isso é um fato: o ser humano tem a possibilidade de tornar-se medida do próprio mundo por meio do conhecimento e da manipulação e comunicação desse conhecimento. A consequência que os sofistas tiraram desta constatação foi óbvia: para exercer cidadania na ci-

dade democrática, é preciso ter conhecimento e aprender a falar de forma a poder convencer os outros; portanto é necessário investir na educação.

Que tipo de educação? Para eles, a educação que interessa é aquela que habilita a argumentar de forma eficaz sobre qualquer assunto, para poder apresentar como verdadeira qualquer opinião que se considere como mais conveniente para a convivência humana na polis. Sim, porque para os sofistas a verdade é criada pelo *logos*, como resultado de uma convenção, de um acordo. Se o homem é a medida de todas as coisas, será verdadeiro e justo o que a maioria considerar como tal, e pronto.

Esta “solução” sofística tem como consequência uma atitude educacional que, excluindo qualquer transcendência da verdade, se exercita mais “no que é chamado de retórica do que em discutir (*dialegesthai*)” (PLATÃO, 2007, p. 44), como encontramos no diálogo que Platão titula com o nome do famoso sofista Górgias. Nas palavras que Platão coloca na boca de Górgias, a retórica se torna uma arte com um poder extraordinário. “De fato, o orador é capaz de discursar contra todos e tratar de qualquer questão de modo a conquistar o apoio da multidão, abordando de maneira persuasiva praticamente qualquer assunto que deseje” (PLATÃO, 2007, p. 57).

A retórica sofista, porém, pode funcionar somente admitindo a visão de verdade sofista, coisa que Sócrates não pode admitir. Ele concorda com os sofistas sobre a importância decisiva do uso inteligente do *logos*, mas não na forma da retórica e sim na forma do diálogo (*diá-logos*). Enquanto para os sofistas a retórica visa à criação da verdade, favorecendo eventualmente os mais experts e inescrupulosos, o diálogo socrático é uma arte parecida à da parteira e visa ajudar as pessoas a descobrir e trazer à luz a verdade escondida nas entranhas da vida.

Nesse sentido, o diálogo socrático é também bem mais democrático que a retórica sofista: no diálogo socrático o saber e o saber falar não se colocam a serviço do que é mais conveniente para os mais sabidos, mas colocam-se a serviço de uma Verdade que transcende os limites do nosso conhecimento e que é igual para todos. Por isso, o diálogo socrático comporta uma espiritualidade que deixa o ser humano sinceramente consciente da própria ignorância e aberto ao Mistério inesgotável de uma Verdade que não é posse exclusiva de nenhum sabido, mas que se deixa vislumbrar por todos aqueles que a procuram dia-logando democraticamente. No *Górgias* de Platão tem uma passagem significativa onde Sócrates convida o sofista Polo a uma atitude pedagógica democrática, com as seguintes palavras: “respeita o sistema de perguntar e ser perguntado alternadamente, [...] podendo assim tanto refutar quanto ser refutado” (PLATÃO, p. 64).

Para Platão, de forma coerente com a visão socrática do conhecimento, a educação torna-se o esforço empregado para tirar o ser humano das certezas ilusórias do próprio mundinho, no fundo da caverna, ajudá-lo a encarar a íngreme subida que leva para a luz e, ali, aceitar o desafio de, inicialmente, não enxergar nada e de acostumar-se gradativa e pacientemente a contemplar, sem querer esgotar, a luz da verdade e do bem, e orientar para esta luz todo o seu ser. Nesta perspectiva, a educação não é a pretensão de dar a visão a olhos cegos, nem tampouco uma simples transmissão de conhecimentos, e sim um verdadeiro processo de “conversão da alma” para poder contemplar o Bem.

A educação é, portanto, a arte que se propõe este fim, a conversão da alma, e que procura os meios mais fáceis e mais eficazes de operá-la; ela não consiste em dar a vista ao órgão da alma, pois que este já o possui; mas como ele está mal disposto e não olha para onde deveria, a educação se esforça por levá-lo à boa direção (PLATÃO, 1973, p.111).

O distanciamento de Sócrates da *paidéia* sofista aparece logo na abertura da *Apologia*, onde se desculpa antecipadamente pelo seu jeito de falar, declarando: “não sei absolutamente falar bem”; e considera mentiroso o fato dos acusadores tê-lo apresentado como um hábil orador que poderia enganar qualquer um.

A menos que chamem de orador eloquente quem só diz a verdade. Se é isso o que querem significar, concordarei que também sou orador. Mas, quão diferente deles todos! [...] Não, atenienses, por Zeus, uma oração arrebicada como a deles, com palavras e torneios elegantes, porém de períodos simples e com as expressões que naturalmente me ocorrerem (PLATÃO, 2001, p. 113).

O relacionamento socrático com a verdade, marcado por uma espiritualidade filosófica monoteísta, caracteriza assim sua atividade educativa mais como uma conversa ocasional e informal entre amigos; uma conversa que se desenrola sobre e dentro o rio da vida, com todas as suas desafiantes perguntas que emanam de um fundo de mistério. Sócrates

era parte da vida da cidade – uma parte pensante, com certeza, uma parte que conversa e debate, porém não mais separada de sua atividade pulsante e agitada do que o peixeiro, o cambista ou o sapateiro, o político fanfarrão, o poeta indigente ou o advogado ardiloso. Sentia-se em casa na cidade e um estranho no campus. Sabia que, assim que a filosofia se separasse da vida das pessoas, ela começaria a perder a validade e seguiria na direção errada. [...] Pois Sócrates viu e praticou a filosofia não como uma atividade acadêmica, mas como uma atividade humana. Estava relacionada com seres humanos reais enfrentando escolhas reais e éticas entre certo e errado, bem e mal. (JOHNSON, 2012, p.138).

## Entre o dogmatismo e o relativismo

A missão divina do filósofo-educador se concretiza, portanto, em ajudar as pessoas a encarar a busca da verdade e da justiça, percorrendo o estreito caminho entre o dogmatismo e o relativismo absoluto. Isso se torna possível somente através de uma atitude de espírito (espiritualidade) que, não fica satisfeita nem com as formulações antropomórficas, nem com as invenções antropocêntricas da verdade e da justiça.

Nesta altura da nossa análise, podemos então dizer que é a falta “desta” espiritualidade que se torna prejudicial para a educação, não a falta da piedade tradicional que determinou a acusação contra Sócrates. Esta nova atitude de espírito possibilita uma educação que torna a vida digna de ser vivida, porque nos liberta da arrogância do saber e da angústia da ignorância. Até no momento de encarar nosso último destino, poderemos coerentemente continuar acreditando que também a verdade sobre a morte não nos pertence, repetindo com Sócrates: “Mas, está na hora de nós irmos: eu, para morrer; vós, para viver. A quem tocou a melhor parte, é o que nenhum de nós pode saber, exceto a divindade” (PLATÃO, 2001, p. 147). Reconhecendo, assim, que, até depois de uma vida inteira dedicada à busca da verdade, a nossa maior sabedoria consiste em saber que não se sabe.

Talvez, para os educadores, isso seja “um modo, mesmo que ‘fraco’, de vivenciar a verdade, não como objeto de que nos apropriamos e que transmitimos, mas como horizonte e pano de fundo no qual, discretamente, nos movemos” (VATTIMO, 2007, p. XX). Assim a verdade “fraca” de um não saber socrático representa a verdadeira força de uma nova atitude gnosiológica e pedagógica, que se coloca como alternativa a qualquer dogmatismo tanto religioso como ateio.

# CAPÍTULO VI

## DEUS É QUEM SABE:

### DESAFIOS E LIMITES DO CONHECIMENTO

O pensador não é aquele que colhe a verdade, já pronta, no mundo. A própria imagem do filósofo como amante da sabedoria nada tem a ver com a de um ser de boa vontade que, tranquilo, goza da bem-aventurança da verdade. Como todo amante, ele é um inquieto, um ciumento pronto a decifrar as palavras da amada, a hesitação da sua voz ou a “insignificante” troca de palavras que denuncia o oculto. O amor não nos retira da roda do tempo para nos remeter a um lugar nirvânico de plenitude e gozo, ele nos mantém no interminável das repetições. O amor pela verdade é, pois, desconfiado e inquietor, sempre pronto a identificar os signos que denunciam a traição do dado. A condição fundamental para o amante e para o pensador (o que vem a dar no mesmo) é afastar-se da pasmeira da boa vontade do dar e do receber (GARCIA-ROZA, 1998, p.9).

“Deus é quem sabe”. Esta frase, que na linguagem popular declara um não saber, uma incerteza, encontra-se nada menos que no diálogo platônico *Apologia* de Sócrates, e traduz toda uma visão filosófica da verdade e, conseqüentemente, da educação, sobre a qual este capítulo entende tecer algumas considerações, situando o tema da educação no contexto humano em que ela se desenvolve e que abrange inevitavelmente a temática da racionalidade humana e do conhecimento.

Desde o seu aparecimento na face da terra, o ser humano, enquanto ser racional, caracteriza-se justamente pela sua constante tentativa de “significar” o universo, por meio de um processo inter-

pretativo de tudo o que observa e vive. As mais antigas narrativas míticas, como tudo o que revela o aparecimento do *homo sapiens*, testemunham este traço característico daquilo que chamamos racionalidade humana. Uma racionalidade que se manifesta não só no processo de adaptação criativa ao meio ambiente, mas também, e sobretudo, na busca incessante de uma “significação” da própria vida e do próprio mundo, que inevitavelmente desemboca numa dimensão ultrasensível e transcendente.

No contexto da Modernidade avançada ou Pós-modernidade no qual nos encontramos, o tema em questão assume as características de um desafio: o desafio de trazer de volta o humanismo para as instituições e os processos educacionais. Não se trata tanto de trabalhar novos conteúdos ou novas sistematizações, mas de buscar um novo tipo de saber que perpassasse todos os conteúdos e as sistematizações, para superar aquela dicotomia entre cultura humanista e cultura científica que, de um lado, leva a um humanismo irrelevante para a realidade humana e social e, de outro lado, a um cientificismo sem sabedoria humana, com o resultado que as possibilidades de compreensão e reflexão atrofiam-se e a inteligência humana torna-se inconsciente e irresponsável.

Um saber que não seja finalizado a promover um relacionamento respeitoso com os nossos semelhantes e uma convivência harmoniosa com a natureza é um saber mortífero. Quanto maior é hoje o nosso know-how, tanto maior deve ser o nosso cuidado para orientar humanamente tal conhecimento. Para isso, é indispensável um saber que não elimine o Mistério, porque morar num mundo humano significa morar no Mistério da alteridade: alteridade da natureza, dos outros, do Outro. Sem esta disponibilidade a conviver com o Mistério, o nosso compromisso para a construção de um mundo mais justo e mais pacífico continuará a fracassar. Esta disponibilidade é uma dimensão de espírito que



podemos chamar de espiritualidade e que podemos encontrar no âmago da visão humanista de educação. O nosso mundo precisa de espiritualidade e a educação deveria contribuir na criação e na difusão de uma espiritualidade do conhecimento, que não pressupõe necessariamente uma espiritualidade “religiosa”, mas que com ela dialoga e articula-se.

## Descartes *versus* Moisés

Somos filhos da modernidade, que se estrutura com a busca quase que obsessiva da certeza, do indubitável. Para constatar isso, basta recuperar as primeiras três “regras para a direção do espírito” da obra de Descartes que leva este título, na qual retornam com insistência expressões como “juízos firmes e verdadeiros”, “conhecimento certo e indubitável”, “intuição clara e evidente”, “deduzir com certeza”.

### Regra I

estudos devem ter por finalidade a orientação do espírito, para que possamos formular juízos firmes e verdadeiros sobre todas as coisas que se lhe apresentam (DESCARTES, 2003, p.73).

### Regra II

Convém lidar exclusivamente com aqueles objetos de cujo conhecimento certo e indubitável o nosso espírito é capaz de alcançar (DESCARTES, 2003, p.75).

### Regra III

Acerca dos objetos considerados, deve-se investigar não o que os outros pensaram ou o que nós próprios suspeitamos, mas aquilo do que podemos ter uma intuição clara e evidente, ou

que podemos deduzir com certeza, pois de outro modo não se adquire a ciência (DESCARTES, 2003, p.77).

Para tornar certo e objetivo o conhecimento é preciso potencializar o sujeito, de modo que ele possa controlar tudo por meio da sua racionalidade. “Mas esta é uma antiga, eterna história”, escreve Nietzsche (2000, p.15) a propósito de outros filósofos. Quando uma filosofia começa a acreditar em si mesma, “ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”. Elaborando algumas reflexões sobre uma espiritualidade do conhecimento que possa orientar as nossas práticas educativas, quero reler isso à luz da história e da figura bíblica de Moisés.

A Bíblia nos apresenta a vida de Moisés dividida em três períodos de quarenta anos cada. O primeiro período corresponde à infância e juventude, e apresenta Moisés como um ser humano privilegiado por ser criado pela filha do Faraó, tendo assim uma formação humana e intelectual de alto nível. Este primeiro período culmina com a tentativa de Moisés de tornar-se libertador do seu povo, maltratado na escravidão do Egito. Ele imagina poder tudo, contando com a sua inteligência e a sua força; mas não deu certo e teve que fugir amedrontado e decepcionado (Cfr. Êxodo 2:11-15). Este primeiro período pode ser considerado como correspondente à empolgação da modernidade, com a sua convicção de poder tomar conta, de forma definitiva, de um conhecimento que se coloque acima de qualquer dúvida e que liberte finalmente a humanidade das trevas e da escravidão da ignorância.

O segundo período da vida de Moisés desenrola-se no deserto de Madiã, para onde ele fugira, e podemos compará-lo à crise da modernidade, com a percepção dos limites da razão e

das consequências desastrosas a que levou certa racionalidade lógico-matemática das certezas. No caso de Moisés, o jovem forte e inteligente torna-se “imigrante em terra estrangeira” (Êxodo 2:22). Meio perdido num mundo totalmente diferente da corte de Faraó, conduz os rebanhos do sogro, e a vida de pastor proporciona-lhe oportunidades desconhecidas de repensar o já conhecido e de descobrir novos e mais amplos horizontes.

Nos últimos quarenta anos da vida de Moisés a gente encontra representada a realidade das pessoas de hoje, de um lado fortalecidas com o sofrimento do deserto, mas, do outro lado, inseguras em relação ao novo caminho (método) a ser trilhado. É neste contexto de deserto que Moisés depara-se com a sarça que arde no fogo sem consumir-se, e com a qual se abre a terceira e mais importante fase da vida de Moisés.

Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madiã. Conduziu as ovelhas para além do deserto e chegou ao Horeb, a montanha de Deus. O Anjo de Iahweh lhe apareceu numa chama de fogo, do meio de uma sarça. Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. Então disse Moisés: “Darei uma volta e verei este fenômeno estranho; verei por que a sarça não se consome” (Êxodo 3:1-3).

Moisés, depois de quarenta anos no deserto, aventura-se “para além do deserto”, em busca de algo mais, e lá, na montanha do Mistério, encontra um fogo que arde e não consome, justamente como o desejo de verdade que descobrimos em nós. O que acontece na vida e no mundo vem ao nosso encontro como algo que nos questiona, nos interpela, nos incomoda como um fogo interior que nunca se apaga. Fazer o que? O jeito é chegar mais perto e tentar entender. A busca pela verdade, como todo filosofar, começa e continua com a capacidade de deixar-se mover pelo “espanto” deste fogo interior que arde sem parar.

O espanto é páthos. Traduzimos habitualmente páthos por paixão, turbilhão afetivo. Mas páthos remonta a páskhein, sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por. É ousado, como sempre em tais casos, traduzir páthos por dis-posição, palavra com que procuramos expressar uma tonalidade de humor que nos harmoniza e nos con-voca por um apelo. [...] Somente se compreendermos páthos como dis-posição (dis-position) podemos também caracterizar melhor o thaumázein, o espanto. No espanto detemo-nos (être en arrêt). É como se retrocedêssemos diante do ente pelo fato de ser e de ser assim e não de outra maneira. O espanto também não se esgota neste retroceder diante do ser do ente, mas no próprio ato de retroceder e manter-se em suspenso é ao mesmo tempo atraído e como que fascinado por aquilo diante do que recua. Assim o espanto é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre (HEIDEGGER, 1996, p.38).

O espanto, do qual se origina e no qual consiste o filosofar, é a mesma atitude da qual se origina todo o diálogo de fé de Moisés com o Mistério: aproximar-se para entender o “por que” manifesta-se de novo como aquela busca inevitável de significar tudo aquilo que, de alguma forma, relaciona-se com a nossa vida; busca que nos abre a horizontes sempre mais amplos, que, ao mesmo tempo, nos fascina e nos assusta. É por causa desta sarça, que arde dentro de nós e não se consome, que se articula a aventura do conhecimento humano. Um conhecimento que, em sentido bíblico, move-se na direção de um encontro para uma comunicação/comunhão total da qual nasce nova vida.

A sarça que arde e não se consome simboliza uma busca humana que não se satisfaz e não se esgota com nenhuma resposta já alcançada, mas a tentação da busca de certezas continua, como se a gente quisesse acabar com esta “queimação” que nos acossa. Na busca de “certezas”, queremos definir (queremos saber o nome), queremos

conferir (queremos ver o rosto), queremos tomar conta (queremos possuir a terra). Com isso, porém, a nossa inteligência atrofia-se e fica comprometida a possibilidade de ter acesso à verdade.

Supondo que a verdade seja mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? (NIETZSCHE, 2000, p.7).

## Queremos saber o nome

O direito dos senhores, de dar nomes, vai tão longe, que se poderia permitir-se captar a origem da linguagem mesma como exteriorização de potência dos dominantes: eles dizem “isto é isto e isto”, eles selam cada coisa e acontecimento com um som, e, com isso, como que tomam posse dele (NIETZSCHE, 1996, p.342).

Quando o ser humano deixa-se incomodar e convocar pelo fogo do Mistério, entra numa aventura infinita. Como Abraão, parte “sem saber para onde” (Hb 11:8). Mas não pode renunciar à tentativa de “nomear” o que encontra pelo caminho, embora isso não seja sempre tão simples, sobretudo quando se buscam significações vitalmente decisivas. Esta dificuldade corresponde a uma luta noturna que todo grande espírito conhece por experiência e que é bem retratada na luta de Jacó, narrada em Gênesis 32:23-30. Depois de uma noite de luta, sem falar, entre Jacó e o Desconhecido, o confronto físico termina com um golpe baixo e começa o confronto verbal, que se trava justamente sobre a questão do nome.

Ele (o Desconhecido) lhe perguntou: “Qual é o teu nome?” – “Jacó”, respondeu ele. Ele retomou: “Não te chamarás mais Jacó, mas Israel, porque foste forte contra Deus e contra os homens, e tu prevaleceste”. Jacó fez esta pergunta: “Revela-me teu nome, por favor.” Mas ele respondeu: “Por que perguntas pelo meu nome?” E ali mesmo o abençoou (Gênesis 32:28-30).

Depois de uma noite de luta, Jacó tenta arrancar o nome do Mistério, mas tudo o que consegue é uma coxa deslocada, uma nova compreensão do próprio nome e uma bênção. Jacó não podia querer mais e continua seu caminho mancando, por causa da coxa deslocada, mas carregando o nome glorioso de quem não se subtraiu à luta com o Mistério.

Na busca da significação suprema, Moisés parece obter algo a mais do que Jacó; talvez porque procura descobrir o nome do Mistério não tanto por curiosidade intelectual, mas para poder-lo transmitir aos outros na missão libertadora que acabara de receber. Se isso pode motivar a aceitação de uma missão libertadora, então “assim dirás aos israelitas: “EU SOU me enviou até vós”” (Ex 3:14). São diversas as interpretações que exegetas e teólogos deram desta revelação do nome divino, mas, na nossa leitura filosófica, o que é relevante é destacar o uso, no texto original, de um verbo que corresponde, na nossa língua, à primeira pessoa do indicativo e não à terceira pessoa nem ao infinito. O nome do Mistério é “Eu sou”, não “Aquele que é”, nem “o Ser”.

O Mistério, cuja significação desafia a nossa racionalidade, não é simplesmente uma realidade ontológica de tipo parmenideano, mas relaciona-se com o ser humano de forma pessoal. Nisso se esconde o fascínio do conhecimento, que não se satisfaz com jogos de palavras ou de conceitos impessoais, mas considera-se a serviço da própria Verdade, encarada como instância transcenden-

te pessoal. O meu filosofar, diz Sócrates, “é o que me ordena fazer a divindade, bem o sabeis, estando eu convencido de que nunca nesta cidade vos tocou por sorte maior bem do que o serviço por mim a ela prestado” (PLATÃO, 2001, p.131).

## Queremos ver o rosto

Moisés respondeu a Iahweh: “Rogo-te que me mostres a tua glória”. Ele replicou: (...) “Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo”. E Iahweh disse ainda: “Eis aqui um lugar junto a mim; põe-te sobre a rocha. Quando passar a minha glória, colocar-te-ei na fenda da rocha e cobrir-te-ei com a palma da mão até que eu tenha passado. Depois tirarei a palma da mão e me verás pelas costas. Minha face, porém, não se pode ver” (Êxodo 33:18-23).

Na busca humana do conhecimento, é inevitável e compreensível o desejo de poder realizar um encontro revelador face a face com a totalidade da Verdade. Mas não tem jeito: podemos experimentar o Mistério como uma mão que nos segura e nos envolve por todos os lados, mas não podemos desvendá-lo totalmente. Nunca poderemos alcançá-lo no nosso caminhar histórico. Ele estará sempre um pouco mais à frente e, assim, poderemos vê-lo só pelas costas. Não é pouca coisa, pois o seu caminhar à nossa frente nos indica a direção, e o desejo de alcançá-lo motiva e estimula a nossa busca. Mas os traços definidos do rosto do Mistério permanecem, por enquanto, desconhecidos.

Edgar Morin indica como um dos sete saberes necessários para a educação do futuro, um saber que saiba conviver com as incertezas. A verdadeira racionalidade dialoga sempre com um real que lhe resiste, uma realidade complexa que comporta sem-

pre o obscuro de uma mão que, enquanto nos segura, nos impede, porém, de ver todo o esplendor da verdade. A verdadeira racionalidade dialoga com o mistério e o irracionalizável e predispõe-se a um tipo de conhecimento complexo, que aceita a incerteza como “desintoxicante”.

Assim como o oxigênio matava os seres vivos primitivos até que a vida utilizasse esse corruptor como desintoxicante, da mesma forma a incerteza, que mata o conhecimento simplista, é o desintoxicante do conhecimento complexo (MORIN, 2002, p.31).

Isso fundamenta uma atitude gnosiológica imprescindível de todo educador, que hoje, na assim chamada pós-modernidade, estamos felizmente redescobrimos: a atitude dialógica. A grande filosofia ocidental começa com os diálogos socrático-platônicos. E o método dialógico fundamenta-se na convicção de que poderemos nos aproximar da Verdade só “dia-logando”, isto é, partilhando entre nós o *logos*. É interessante observar que nos diálogos de Platão nunca o grande filósofo coloca-se como protagonista. Quase a dizer que a verdade que ele procura pode ser encontrada só com a contribuição de muitos dialogantes, do passado e do presente, inclusive de “estrangeiros”, isto é, de quem traz um *logos* que fala outra linguagem, expressiva de outro contexto cultural.

A rejeição de qualquer monólogo exclusivista na busca da Verdade é bem expressa num texto bíblico do livro dos Números.

Dois homens haviam permanecido no acampamento: um deles se chamava Eldad e o outro Medad. O Espírito reposou sobre eles; ainda que não tivessem vindo à Tenda, estavam entre os inscritos. Puseram-se a profetizar no acampamento. Um jovem correu e foi anunciar a Moisés: “Eis que Eldad



e Medad”, disse ele, “estão profetizando no acampamento”. Josué, filho de Nun, que desde a sua juventude servia a Moisés, tomou a palavra e disse: “Moisés, meu senhor, proíbe-os!” Respondeu-lhe Moisés: “Estás ciumento por minha causa? Oxalá todo o povo de Iahweh fosse profeta, dando-lhe Iahweh o seu Espírito!” (Números 11:26-29).

O educador sabe que falar em nome da Verdade (profetizar) não é privilégio exclusivo de quem se encontra nos sagrados recintos do saber consagrado, na tenda da cultura oficial. Ele alegra-se para todas as sementes da Verdade que podem germinar e produzir frutos em todos os acampamentos da humanidade. A própria inesgotabilidade do Mistério comporta esta atitude dialógica macroecumênica, na busca da significação do mundo e da vida.

## Queremos possuir a terra

Moisés subiu, então, das estepes de Moab para o monte Nebo, ao cume do Fasga, que está diante de Jericó. E Iahweh mostrou-lhe toda a terra [...]. E Iahweh lhe disse: “Esta é a terra que, sob juramento, prometi a Abraão, Isaac e Jacó, dizendo: Eu a darei à tua descendência. Eu a mostrei aos teus olhos; tu, porém, não atravessarás para lá.” E Moisés, servo de Iahweh, morreu ali, na terra de Moab, conforme a palavra de Iahweh. E ele o sepultou no vale, na terra de Moab, defronte a Bet-Fegor; e até hoje ninguém sabe onde é a sua sepultura. Moisés tinha cento e vinte anos quando morreu; sua vista não havia enfraquecido e seu vigor não se esgotara (Deuteronômio 34:1-7).

A narração da morte de Moisés, no último capítulo do Deuteronômio, constitui uma maravilhosa alegoria dos limites inerentes à nossa busca do conhecimento e da “conquista” da ver-

dade. Moisés labutou quarenta anos, desde a saída do Egito, e agora finalmente pode admirar, da altura do monte Nebo, a terra prometida que motivou todo o caminho anterior. Só o pequeno Rio Jordão interpõe-se entre ele e a conquista definitiva de toda a sua labuta. Mas justamente ali, a um passo de chegar à terra prometida, ainda no vigor de sua inteligência e de suas forças físicas, Moisés morre, “conforme a palavra de Iahweh”.

O encontro definitivo com a Verdade não pode acontecer em nenhuma terra prometida, histórica ou geograficamente determinada, mas consome-se na obediência à palavra do Mistério, quando nos presenteará com um ingresso gratuito para a verdadeira terra prometida em que poderemos dialogar face a face com a Verdade. Afinal, a morte de Moisés a um passo de entrar na terra prometida constitui um especial reconhecimento de sua grandeza, que é destacada também da descrição do seu sepultamento: é o próprio Mistério que “o sepultou no vale”, mas “até hoje ninguém sabe onde é a sua sepultura”. Não existem túmulo nem monumento na terra de Moab para quem não podia satisfazer-se somente com a conquista dela.

Assim o educador nunca se considerará satisfeito com nenhuma meta, nenhuma “terra” historicamente alcançada. Entrar e tomar posse dela se constituiria como uma banalização de toda a sua busca, um interromper o caminho rumo à totalidade da verdade, perdendo assim a oportunidade de encontrar-se no cume da montanha na hora em que chegar o convite para entrar numa outra terra prometida: aquela em que finalmente conheceremos o Mistério assim como o Mistério desde sempre nos conhece.

Para finalizar estas reflexões, retomo um texto de Emanuel Carneiro Leão, que elabora uma distinção interessante entre atitude de aprender e atitude de estudar.

Muitas são as diferenças entre a atitude de aprender e a atitude de estudar. Quem vai estudar quer mais conhecimentos e informações para saber mais, para poder mais, para assegurar-se mais. Quem vai aprender quer esvaziar-se mais (...) para arriscar-se mais a ser mais. (...) Quando se estuda, cresce o receituário, isto é, o repertório das receitas; aumentam, em consequência, as possibilidades de fazer. Quando se aprende, crescem as possibilidades de ser e realizar-se (LEÃO, 2003, p.32-33).

Educar provém do latim e-ducere: conduzir fora. Quero entender este conduzir fora em dois sentidos: no sentido socrático de ajudar a dar à luz a verdade que cada um carrega dentro de si; e no sentido de conduzir fora dos porões, cheirando a mofo, de preconceitos, ideologias, certezas, hábitos e sistemas estabelecidos e considerados intocáveis. Conduzir fora de tudo isso, para caminhar no deserto, lugar que se encontra entre o “não mais” das várias formas de escravidão e o “ainda não” da terra prometida. Para quem leva a sério a transcendência da verdade, educar é conduzir fora e permanecer fora, no deserto que representa a nossa condição de peregrinos da vida, no deserto em que não há caminho já traçado e no qual é preciso aprender a orientar-se unicamente com a referência do sol e das estrelas, escutando a voz do vento que sopra onde e quando quer.



# CONCLUSÃO

## HEIDEGGER E PAPA FRANCISCO

Escolhi como interlocutores das minhas considerações conclusivas um grande homem de pensamento e um grande homem de fé, porque fui surpreendido em constatar a convergência de Heidegger e de Papa Francisco, quando se trata da questão relativa à busca da verdade. O “algo a mais” que se encontra no título deste livro deve ser considerado como uma dimensão do conhecimento que complementa e enriquece o conhecimento científico e filosófico, mas que propositalmente foi deixado indefinido, como o *ápeiron* de Anaximandro, para não correr o risco de induzir a uma visão fideísta ou teísta, que não corresponde à perspectiva geral das reflexões aqui desenvolvidas. Ora, os textos de Heidegger e de Papa Francisco, que aqui recupero, podem ajudar a explicitar o essencial que atravessa estas reflexões e a entender corretamente aquele indefinido “algo a mais”, que desafia constantemente o conhecimento humano, na sua busca pela verdade.

Este “algo a mais” pode ser identificado simplesmente com um conhecimento de tipo “religioso” ou rejeitado como não existente e, portanto, absolutamente irrelevante para o conhecimento humano. Mas tanto o teísmo como o ateísmo não dão conta de captar esta dimensão do conhecimento que se abre à transcendência da verdade. Heidegger, em um escrito sobre a sentença nietzschiana “Deus está morto”, desenvolve uma análise genial desta contraposição entre teísmo e ateísmo, mostrando que é somente uma contraposição aparente. Na realidade, tanto os teístas como os ateístas são assassinos de Deus, embora com modalidades diferentes. O jeito teísta de assassinar Deus é o seguinte:

[...] O último golpe contra Deus e contra o mundo supra-sensível consiste no fato de Deus, o ente do ente, ser degradado a valor supremo [...]. Pois esse golpe justamente não é desferido pelos que estão à toa e não acreditam em Deus, mas pelos crentes e teólogos, que falam do mais ente de todos os entes sem jamais se atreverem a pensar o ser mesmo, para aí adentrar. (HEIDEGGER, 2003, p.519)

Pode parecer contraditório falar em degradar algo a valor supremo. Na realidade, o próprio ato de valorar já comporta um processo de degradação, porque o que é valorado se transforma imediatamente e necessariamente no objeto (ente) de avaliação de um sujeito avaliador que, no ato de avaliar, reivindica uma superioridade em relação ao ente avaliado e valorado. Na hora em que consideramos Deus como valor supremo, nós o degradamos a objeto de uma avaliação baseada num barema definido por nós.

É a “vontade de verdade” do ser humano que o conduz a querer tomar conta do absoluto, reduzindo-o a uma medida que possa caber na sua cabeça: a medida de ente, de coisa. É a vontade de beber toda a água do mar ou de apagar o horizonte com uma esponja. O homem considerado maluco, de que fala Nietzsche no aforismo 125 de *A gaia ciência*, na hora em que denuncia o assassinato de Deus, pergunta: “Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte?” (Apud: HEIDEGGER, 2003, p. 525). O absoluto da verdade é mar, é “horizonte e pano de fundo no qual, discretamente, nos movemos” (VATTIMO, 2007, p. XX) e querer tomar conta totalmente deste absoluto é a verdadeira loucura, que acaba assassinando a Verdade.

Este jeito teísta de assassinar o absoluto da verdade se articula com o jeito ateu de praticar o mesmo delito, segundo a interpretação da sentença nietzschiana, que Heidegger apresenta.

Talvez não sobrescuremos agora tão apressadamente o que é dito no começo do aforismo discutido: que o homem desvairado “gritava ininterruptamente: estou procurando por Deus! Estou procurando por Deus!”. Em que medida esse homem é desvairado? Ele é alienado... [...] Esse homem, dessa forma alienado, não possui por isso nada a ver com o modo de ser desses mandriões públicos, “que não acreditam em Deus”. Pois estes não são descrentes porque Deus enquanto Deus se tornou incrível para eles, mas porque eles mesmos renunciaram à possibilidade da crença, conquanto não estão mais em condições de buscar Deus. Eles não podem mais buscar porque não podem mais pensar. Os mandriões públicos suprimiram o pensamento e o substituíram pelo falatório (VATTIMO, 2007, p.525).

O homem desvairado, enquanto incessantemente procura por Deus, questiona tanto os que degradam Deus a valor supremo como os que não acreditam em Deus. Heidegger destaca que, de um lado, a vontade de transformar tudo em coisa que pensa e que é pensada (*res cogitans* e *res extensa*) e, de outro, a indigência de pensamento, substituído pelo falatório, levam ao mesmo desfecho: o assassinato da transcendência da verdade, o assassinato de Deus. Tanto os teístas como os ateístas não procuram mais por Deus; os primeiros porque pensam de já possuí-Lo e os outros porque se tornaram incapazes de pensa-Lo.

Está na hora de convidar para esta conversa o Papa Francisco. Numa entrevista concedida à Revista “Civiltà Cattolica”, em 2013, ele declara:

Se uma pessoa diz que encontrou Deus com certeza total e não aflora uma margem de incerteza, então não está bem. Para mim, esta é uma chave importante. Se alguém tem a resposta a todas as perguntas, esta é a prova de que Deus não está com

ele. Quer dizer que é um falso profeta, que usa a religião para si próprio. Os grandes guias do povo de Deus, como Moisés, sempre deixaram espaço para a dúvida. Devemos deixar espaço ao Senhor, não às nossas certezas. É necessário ser humilde. A incerteza existe em cada discernimento verdadeiro que se abre à confirmação da consolação espiritual.<sup>3</sup>

A certeza não combina com o pensamento, como não combina com a fé, porque a certeza pressupõe necessariamente considerar a minha razão como medida de todas as coisas. A certeza nunca é verdadeira, porque não leva em conta os limites do nosso conhecimento frente à complexidade e a dimensão de mistério da realidade. Afinal, nos lembra Heidegger, esta incerteza de que está falando o Papa Francisco, é algo constitutivo do próprio conceito grego de verdade.

Experimentado e pensado é apenas aquilo que *Alétheia* como clareira garante, não aquilo que ela como tal é. Isto permanece oculto. Será por acaso? Acontece apenas como consequência de uma negligência do pensamento humano? Ou acontece porque o ocultar-se, o velamento, a *Léthe*, faz parte da *A-létheia*, não como um puro acréscimo, não como a sombra faz parte da luz, mas como o coração da *Alétheia*. E não impera neste ocultar-se da clareira da presença até mesmo um proteger e conservar? (HEIDEGGER, 1996, p.107).

O que permanece oculto ou incerto na busca da verdade não é simplesmente devido aos limites que acompanham o conhecimento humano, mas é o coração da própria verdade. Este ocultamento é o que protege a verdade da vontade de posse total por parte do ser humano, que acabaria esvaziando totalmente sua força

---

3 As citações desta entrevista são retiradas da *L'Osservatore Romano*, edição semanal em português, Ano XLIV, n. 39, Domingo, 29 de setembro de 2013.



vital. O coração da verdade deve permanecer escondido e protegido justamente para poder garantir a inesgotável vitalidade de todas as suas manifestações. O que Heidegger diz a respeito da verdade, o Papa Francisco diz, com outras palavras, a respeito de Deus:

O risco no procurar e encontrar Deus em todas as coisas é, pois, a vontade de explicar demasiado, de dizer com certeza humana e arrogância: “Deus está aqui”. Encontraremos somente um deus à nossa medida. A atitude correta é a agostiniana: procurar a Deus para O encontrar e encontrá-l’O para O procurar sempre.

Mas sabemos que pode procurar sempre somente quem está convencido que ainda não encontrou todas as respostas e, na capacidade de pensar, permanece aberto ao Mistério que brota em todas as realizações do real. Heidegger finaliza o escrito dele sobre a sentença nietzschiana com uma afirmação altamente provocadora: “O pensamento só começará, ao experimentarmos que a razão há séculos glorificada é a mais tenaz rival do pensamento” (HEIDEGGER, 2003, p. 526).

Papa Francisco faz eco a esta afirmação provocadora de Heidegger em um escrito anterior a sua eleição pontifical: “Nossa compreensão não é a luz do mundo; a luz da fé se torna muito pequena quando é presa. O pior que pode ocorrer a um ser humano é deixar-se levar inadequadamente pelas “luzes” da razão. Ele vai se tornar um intelectual ignorante” (BERGOGLIO, 2013, p. 42).

Talvez, o nosso tempo esteja nos convocando a por fim a esta rivalidade entre razão e pensamento, como caminho para construção de uma nova qualidade de convivência humana, livre tanto da ditadura da razão como da indigência de pensamento.



# REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, C. L. S. de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- ARISTÓTELES. Metafísica Apud REALE, G. *Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário*. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- BERGOGLIO, Jorge M. *Educar: exigência e paixão*. Trad. C. Caires Coelho. São Paulo: Ave Maria, 2013.
- BONDER, N. *Fronteiras da Inteligência*. Rio de Janeiro: Campus, 2001.
- BORNHEIM, G. A. (Org.). *Os filósofos pré-socráticos*. - 19. ed. - São Paulo: Cultrix, 2011.
- CABRAL, A. M. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Mauad Editora, 2009.
- CARNEIRO LEÃO, E. A História na filosofia grega. In: FERREIRA, Acylene Maria Cabral (Org.). *Fenômeno & sentido*. Salvador: Quarteto, 2003.
- COMTE, A. Prefácio ao *Catecismo Positivista*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e B. Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas*. Org. J. Guinsburg, R. Romano e N. Cunha; Trad. J. Guinsburg, B. Prado Jr., N. Cunha, G. K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GALEFFI, D. A. *Filosofar & Educar*. Inquietações pensantes. Salvador: Quarteto, 2003.
- GALIMBERTI, U. *Rastros do Sagrado*. Trad. E. L. Calloni. São Paulo: Paulus, 2003.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. T. Tadeu da Silva e G. Lopes Louro. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante, 7ª ed. - Petrópolis: Vozes, 1998a.
- \_\_\_\_\_. *Heráclito*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998b.

\_\_\_\_\_. *Ensaíos e conferencias*. Trad. E. Carneiro Leão, G. Fogel, M. S. C. Schubach. - 2ª ed. - Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. In: *Natureza Humana* 5(2): p. 471-526, 2003

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

JOHNSON, P. *Sócrates. Um homem do nosso tempo*. Trad. L. Kommers. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

KANT, I. *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*. Trad. A. Morão. Lisboa, s/d.

KOIKE, K. Aspectos da physis grega. In: *Revista Perspectiva Filosófica* – Vol. VI - nº 12, p. 165-178, 1999.

LAKS, A. *Introdução à “filosofia pré-socrática”*. Trad. Miriam C.D. Peixoto. São Paulo: Paulus, 2013.

LAO TSE. *Tao Te King*. Tradução, introdução e comentários: I. Storniolo. São Paulo: Paulus, 2001.

LIBANIO, J. B. *A arte de formar-se*. São Paulo: Loyola, 2001.

MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia*. Dos pré-socráticos a Wittgenstein. - 7. ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MONTAIGNE, M. de. *Ensaíos*. vol. I. Trad. S. Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MORAIS R. de. (org.) *As Razões do Mito*. Campinas/SP: Papirus, 1988.

MORIN, E. *Ciência com consciência*. Trad. M. D. Alexandre e M. A. Sampaio Dória. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Amor, poesia, sabedoria*. Trad. E. de Assis Carvalho. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Os sete saberes necessários para a educação do futuro*. Trad. C. E. F. da Silva e J. Sawaya. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2002.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos Gregos*. Trad. R. R. Torres Filho. Lisboa: Edições 70, s/d.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Trad. R. Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. Trad. P. C. de Souza. 2ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

OLIVA, A./ GUERREIRO, M. *Pré-Socráticos*. A invenção da filosofia. Campinas/SP: Papirus, 2000.

PAPA FRANCISCO. Entrevista a “Civiltá Católica”, In: *L'Osservatore Romano*, edição semanal em português, Ano XLIV, n. 39, Domingo, 29 de setembro de 2013.

PLATÃO. *A República*. 2.ed. São Paulo: Difel, 1973.

\_\_\_\_\_. *O Banquete – Apologia de Sócrates*. Trad. C.A. Nunes. 2<sup>a</sup> ed. rev. Belém: Edufpa, 2001.

\_\_\_\_\_. Górgias. In: *Diálogos II*. Trad., textos complementares e notas E. Bini. Bauru: Edipro, 2007.

\_\_\_\_\_. *Carta VII*. Trad. J.T. Santos e J. Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC; São Paulo: Loyola, 2008.

POPPER, K. *Conjecturas e refutações*. Trad. B. Bettencourt. Coimbra: Almedina, 2006.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, Doxografia e Comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

REALE, G./ANTISERI, D. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

ROSA, C. A. de P. *História da ciência: da antiguidade ao renascimento científico*. — 2<sup>a</sup>. ed. — Brasília: FUNAG, 2012.

SPINELLI, M. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J.A Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

UNGER, N. M. *Da foz à nascente*. O recado do rio. São Paulo: Cortez ; Campinas/ SP: Unicamp, 2001.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia I. Problemas de Fronteira*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

WEISCHEDEL, W. *A escada dos fundos da filosofia*. Trad. E. D. Gil. São Paulo: Angra, 2000.

ZAMBRANO, M. *O homem e o divino*. Trad. C. Rodrigues e A. Guerra. Lisboa: Relógio D'Água, 1995.



## SOBRE O AUTOR



**Giorgio Borghi** é doutor em Filosofia pela Universidade de Bologna e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Residente no Brasil desde 1991, é professor da Universidade Católica do Salvador e possui vasta experiência na Educação Superior, como professor e como gestor. Na área de Filosofia, atua principalmente nos seguintes temas: Filosofia Antiga, Teoria do Conhecimento, Ética e Educação.

Formato: 14x21  
Tipologia: Adobe Caslon Pro  
Papel: Pólen 80g /m2 (miolo)  
Cartão Supremo 250g / m2

2019  
Curitiba/Paraná

Não encontrando nossos títulos na rede  
De livrarias conveniadas e informadas em nosso site  
Contactar a Editora Brazil Publishing:  
Tel: (41) 3022-6005  
[www.aeditora.com.br](http://www.aeditora.com.br)  
[aeditora@aeditora.com.br](mailto:aeditora@aeditora.com.br)